DE GRUYTER

Amir Dziri

TRADITION UND DISKURS

WANDEL ALS MÖGLICHKEIT ISLAMISCHER HERMENEUTIK



Amir Dziri

Tradition und Diskurs

Amir Dziri

Tradition und Diskurs

Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik

DE GRUYTER

Die Open-Access-Version sowie die Druckvorstufe dieser Publikation wurden vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.



ISBN 978-3-11-079455-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-079465-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-079473-1
DOI https://doi.org/10.1515/9783110794656



Library of Congress Control Number: 2023930149

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Einbandabbildung: Tasnim Baghdadi / Getty Images
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Die Arbeit an dieser Studie zog sich über einige Jahre. Zum einen lag dies an den unregelmässigen Zeitfenstern, die der universitäre Betrieb dem konzentrierten Schreiben überhaupt erlaubt. Zum anderen ist es das Thema selbst, welches sich nur über eine mehrjährige konzeptionelle und inhaltliche Reifung angemessen aufarbeiten liess. Wer von Tradition spricht, droht mehr oder weniger zwangsläufig abzuschweifen, sodass der Begriff, je länger die Ausführungen anhalten, umso undeutlicher werden kann. Diese Studie versucht mit aller Macht systematischer Disziplin dagegenzuhalten. Die breite europäische und muslimische ideengeschichtliche Einbettung des Traditionsbegriffs ist darüber hinaus bewusst intendiert. Sie verfolgt den Zweck, eine Synthese unterschiedlicher Zugänge und ideengeschichtlicher Rahmungen des Traditionsbegriffs herbeizuführen, die so wiederum erhellend für die aktuelle Bestimmung einer islamischen Traditionstheorie wirken können. Damit soll auch einer weitgehend für Islamthemen so gängigen wie ungünstigen Gegenüberstellung von Fremdbetrachtung und ihrer Zurückweisung aus dem Weg gegangen und das Potential einer transdisziplinären und transkulturellen Diskussion des Traditionsbegriffs entfaltet werden.

Dass ein solches Werk nicht ohne die Unterstützung zahlreicher Personen entstehen kann, ist selbstredend. Die vielen Möglichkeiten zum inhaltlichen Austausch, die sich über die Jahre ergeben haben, haben die inhaltliche und konzeptionelle Schärfung der Studie deutlich begünstigt. Hier danke ich besonders Guillaume Chatagny, Bacem Dziri, Lilian Gerber, Hansjörg Schmid, Reinhard Schulze und Nadia Seiler. Für die professionelle verlegerische Betreuung danke ich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des De Gruyter Verlags. Grosser Dank gebührt schliesslich dem Schweizerischen Nationalfonds, der die Publizierung in Open Access unterstützt.

Freiburg i.Ü. – Herbst 2022 Amir Dziri

Inhalt

Zum Problemhorizont „Islamische Tradition“

Es mangelt nicht an Metaphern, um zu veranschaulichen, was unter Tradition zu verstehen sei. Die einen vergleichen Tradition mit einem Strom der Zeit, der mal reissend, mal behutsam vor sich hinfliesst, an anderer Stelle neu aufquillt oder im unsichtbaren Erdinneren versiegt. Andere beschreiben Tradition als einen Puls, der seinen Körper mal zum Vibrieren bringt, mal katatonisch werden lässt. Wiederum andere verwenden das Bild unterschiedlicher Aggregatzustände: Flüssigkeiten auf der einen Seite und Festkörper auf der anderen symbolisieren hier die dynamischen, dort die trägen Eigenschaften von Tradition. Weil Tradition immer auch mit Aspekten transgenerationeller Überlieferung verbunden ist, stellt sich darüber hinaus die Frage des Verhältnisses von Tradition und Überlieferung – in der Traditionstheorie vor allem über die Begriffe Authentizität und Echtheit verhandelt. Seit der Antike dient das „Schiff des Theseus“ als geeignete Parabel, anhand welcher die Frage nach der Veränderung des Überlieferten im Zuge seiner Weitergabe an die Nächstfolgenden philosophisch eingeführt wird. In der Porträtmalerei wird indessen darüber gestritten, ob der Porträtkünstler durch das Abbild des Studienobjekts dieses lediglich wiedergibt, oder ob er mit seiner Adaption etwas notwendig Neues schafft. „Ich male kein Porträt, damit es wie der Porträtierte aussieht, vielmehr wächst die porträtierte Person, damit sie wie das Porträt aussieht“, meinte Salvador Dalí einmal.[1]

Tradition scheint derweil etwas zu sein, hier stimmen alle Veranschaulichungen überein, was untrennbar zum Dasein des Menschen dazugehört. Sie ist eine anthropologische Spezialeigenschaft, welche in den Worten Alexander Rüstows die Gattung des Menschen von allen Gattungen der Tierwelt unterscheide: „Was also den Tieren im Gegensatz zum Menschen in Wahrheit fehlt, das ist, genau genommen, nicht Geist, sondern Tradition“[2]; eine etwas nüchterne Vorstellung, rückt sie doch den Glauben an die Originalität des menschlichen Genies, wie sie lange Zeit vor allem in der europäischen Renaissance beschworen wurde, zu Gunsten einer an sich doch nur sehr spärlich schillernden Tätigkeit der Transmission von Wissen, weit in den Hintergrund. Der Kulturwissenschaftler Michael Tomasello vergleicht Tradition mit einem Wagenheber: Ein einmal erreichtes Niveau menschlicher Kultur könne nicht mehr ungeschehen gemacht werden, jede Generation baue auf

1 Wiedemann, Julius; Dubau, Jürgen; Daniel, Aurélie (2016): *Illustration now! Portraits.* Köln. S. 16.
2 Zitiert nach: Winter, Thomas Arne (2017): *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung.* Tübingen. S. 2.

 https://doi.org/10.1515/9783110794656-001

den Errungenschaften der vorherigen Generation auf.[3] Tomasello spricht daher von „kumulativer kultureller Evolution“; mit dieser Perspektive wird schliesslich deutlich, dass der Begriff der Tradition unmittelbar am Begriff der Kultur geknüpft ist. Erst die Akkumulation von Erfahrung, gleich in welchen Bereichen menschlichen Ausdrucks diese Erfahrung sich einstellt, mache kulturellen Fortschritt und Entwicklung an sich möglich.[4]

Neben diesem funktionalen Blick auf Tradition als Ermöglichung menschlicher Zivilisation birgt das Sich-Identifizieren mit einer Tradition einen überaus existenziellen Moment. Tradition wird hier zu einer Metapher menschlicher Existenz selbst: Die eigene, natürlich befristete Lebensspanne zu überdauern, gelänge nur dann, wenn man der Nachwelt ein Stück von sich zu überliefern im Stande sei. Sich innerhalb eines Stromes der Tradition zu verorten, heisst der menschlichen Zeitlichkeit und Kontingenz zu entrinnen und sich selbst durch die Tradition hindurch zu amortisieren, oder in den Worten Goethes, „selbst Überlieferung zu sein“.[5] Dieser lyrisch gefasste Gedanke erinnert stark an Edward Shils’ Kennzeichnung des Menschen als ein durch die Zeit hindurchreichendes Wesen: „Der Mensch erkennt sich selbst als ein kontinuierlich existierendes, über die Zeit hinweg mehr oder weniger identisches Sein“.[6] Damit ist das Sein des Menschen aber auch von solchen Faktoren anhängig, die nicht ausschliesslich mit dem eigens verantworteten Lebenswandel zusammenhängen. Tradition verweist den Menschen dann darauf, dass die Zeit des Davor als auch die Zeit des Danach nicht unerheblich, und der Mensch Resultat des Vergangenen wie zugleich Ursache des Zukünftigen ist.

Das Besondere an Tradition nun ist, dass sie als Prozess der Transmission von Erfahrungen nicht bloss eine reine Technik der Überlieferung darstellt, sondern zeitgleich bestimmt, wie die Gehalte der Transmission, d. h. die *Tradita* selbst zu verstehen und zu werten sind.[7] Aus diesem Merkmal der Tradition geht ihre unhintergehbare Prägungskraft menschlichen Sozialverhaltens hervor. Wer sich einer Tradition verschreibt, ordnet sich notwendig einem ethischen Codex unter, dessen Einhaltung durch die Traditionsgemeinschaft bewacht und Überschreitung sanktioniert wird.[8]

---

3 Wiedergabe nach: Reinisch, Leonhard (1970): *Vorwort.* In: Leonard, Reinisch (Hg.): Vom Sinn der Tradition. München. S. VII–IX. S. VII.

4 Reinisch: *Vorwort. Vom Sinn der Tradition.* S. VII.

5 Zitat nach: Winter: *Traditionstheorie.* S. 1.

6 Shils, Edward (2007): *Tradition.* Chicago. S. 50.

7 Winter: *Traditionstheorie.* S. 3.

8 Oevermann, Ulrich (2005): *Soziologische Überlegungen zum Prozess der Tradierung und zur Funktion von Traditionen.* In: Torsten Larbig und Siegfried Wiedenhofer (Hg.): *Kulturelle und reli-*

Weil Tradition gleichzeitig auf die Weitergabe von Erfahrungen angewiesen ist und sie insofern nicht anders als aus der Vergangenheit heraus wirken kann, stellt sich mit Peter Sloterdijk in jeder Tradition unumgehbar ein Trägheitsmoment ein. Sloterdijk spricht von einer „Schutz- und Trägheitsfunktion“ der Tradition[9]; ein Gedanke, der uns später im Begriff der „Entlastung“ bei Martin Heidegger wiederbegegnen wird. Das Resultieren von Tradition aus der Vergangenheit heraus eröffnet denjenigen, die sich in der Gegenwart auf sie berufen, einen Zeitvorsprung im permanenten wie auch strapaziösen Bemühen um die Legitimierung menschlicher Handlungen. Tradition sei daher, zurück zu Sloterdijk, grundsätzlich neophob: Sie wandelt sich nur in einer äusserst risikoreichen Abwägung zwischen der Aussicht auf invariables Fortbestehen einerseits und der Gefahr der vollständigen Tilgung in Folge kompromissloser Unbeweglichkeit andererseits. „Replikationskompetenz“ nennt Sloterdijk jene Fähigkeit und gleichzeitiges Bestreben der Tradition, sich möglichst selbstähnlich zu reproduzieren und nur bei äusserster existenzieller Bedrohung im Masse des kalkuliert Notwendigen zu reagieren und Veränderung zuzulassen.[10]

Einen sozialpolitischen Charakter gewinnt der Traditionsbegriff in Europa, späterhin auch in globaler Tragweite, seit der Ablösung traditionsorientierter Gesellschafts- und Kulturordnungen zugunsten einer paradigmatischen Innovationsvorstellung, die die Neuheit zum Massstab der Bewertung kultureller Zivilisation erhebt. Aus der einstmaligen Innovationstoleranz sei, so Sloterdijk, eine Innovationsforderung erwachsen: „Imitiere und imitiere nicht“ sei die Basisparadoxie der Moderne.[11] In ähnlicher Weise äussert sich Marianne Gronemeyer:

> Nie zuvor hat es eine solche Geringschätzung alles dessen, was sich nur wiederholt, gegeben wie in unserer Gegenwart. Kaum ein Begriff, der so strapaziert und mit so viel Aufmunterungsenergie ausstaffiert wurde wie das Zauberwort der Innovation. Innovation ist der moralische Imperativ schlechthin.[12]

---

giöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse. Münster. S. 11–36. S. 13.

9 Sloterdijk, Peter (2013): *Der Heilige und der Hochstapler. Von der Krise der Wiederholung in der Moderne.* In: Thomas Dreier und Ansgar Ohly (Hg.): *Plagiate. Wissenschaftsethik und Recht.* Tübingen. S. 11–29. S. 12.

10 Sloterdijk: *Der Heilige und der Hochstapler.* S. 12.

11 Sloterdijk: *Der Heilige und der Hochstapler.* S. 13.

12 Gronemeyer, Marianne (1993): *Innovationsfuror und Wiederholungszwang.* In: Helmut Fuhrmann (Hg.): *Die Furie des Verschwindens. Literaturunterricht und Literaturtradition.* Würzburg. S. 176–199. S. 177.

Begreift man Tradition allerdings als anthropologische Konstante – Karsten Dittmann bezeichnet diesen häufig wiederkehrenden Gedanken als *Traditionalitätsthese*[13] – dann existiert im Grunde genommen keine *Nicht*-Tradition, sondern immer nur die Wahl zwischen unterschiedlichen Tradition*en.* Folglich gibt es auch keine Möglichkeit der Nicht-Imitation, sondern immer nur die Wahl der Imitation einer bestimmten Tradition. Die Ablehnung der einen Tradition bedeutet lediglich das Sich-Identifizieren mit einer anderen Tradition. Ernst Bloch fasst diese Eigenheit des Traditionsbegriffs in der Formulierung zusammen: „Tradition ist die Revolution der Abgeschiedenen, die Revolution ist die Tradition der Zukünftigen“.[14]

Die Mühseligkeit, Traditionen denn auch im Plural wahrzunehmen, ist Konsequenz eines weiteren zentralen Kennzeichens von Tradition selbst. Weil Tradition Erfahrungswissen überliefert und gleichzeitig festlegt, wie dieses zu verstehen sei, also Prozess und Inhalt gleichermassen ist, muss sie zwecks ihrer Selbsterhaltung einen exklusiven Geltungsanspruch stellen. Die Folge dieser inhärenten Eigenschaft von Tradition ist, dass sie weitestgehend singulär konzipiert wird und es enormer Anstrengungen bedarf, sich Traditionen im Plural vorzustellen. Die aufgeladene Kontroverse um die Befolgung von Tradition, um das Verlassen und den Verrat an selbiger, sind natürliche Konsequenzen dieses Kennzeichens. Den Strom der einen Tradition im unendlichen Meer der vielen Traditionen am Leben zu erhalten, wird zur elementaren Herausforderung derjenigen, die sich unverzichtbar mit einer Tradition identifizieren. Dieses prekäre Spiel von Kritik und Affirmation im Traditionsgeschehen nimmt Leszek Kolakowski mit folgenden Worten auf:

> Hätten nicht die neuen Generationen unaufhörlich gegen die ererbte Tradition revoltiert, würden wir noch heute in Höhlen leben; wenn die Revolte gegen die ererbte Tradition einmal universell würde, werden wir uns wieder in den Höhlen befinden [...] Der Kult der Tradition und der Widerstand gegen die Tradition sind gleichermassen unentbehrlich für das gesellschaftliche Leben [...]; beide sind nötig, können aber immer nur im Konflikt, nie in einer Synthese, koexistieren.[15]

Wie nun verhalten sich muslimische Positionierungen in Bezug auf Tradition? Die Erörterung beginnt mit einer einfachen und zugleich folgenschweren Hypothese: Der muslimische Bezug zur islamischen Vergangenheit ist vielleicht die grösste Herausforderung für die Zukunft des Islams. Das meint: Welchen Blick Muslimin-

---

13 Dittmann, Karsten (2004): *Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität.* Norderstedt. S. 147.

14 Bloch, Ernst (1970): *Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?* In: Leonhard Reinisch (Hg.): *Vom Sinn der Tradition.* München. S. 17–34. S. 22–23.

15 Kolakowski, Leszek (1970): *Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit.* In: Leonhard Reinisch (Hg.): *Vom Sinn der Tradition.* München. S. 1–16. S. 1.

nen und Muslime weltweit auf die islamische Vergangenheit werfen und welche Konsequenzen sie daraus für das Sichverstehen wie auch für das Weltverstehen ableiten, ist ausschlaggebend für ihr zukünftiges spirituelles und sozialethisches Verständnis der eigenen Religiosität und ihren Platz in der Welt. Der Traditionsbegriff ist in dieser Schicksalsfrage, so scheint mir, zum akuten Dreh- und Angelpunkt dieser Aushandlung geworden. Es findet sich kaum ein Beitrag zum zeitgenössischen Islamdiskurs, gleich ob wissenschaftlicher, publizistischer oder gemeindepädagogischer Provenienz, der nicht mit einer abermaligen Revision und der Wiedererzählung der islamischen Vergangenheit beginnt. Die ostentative Berufung auf eine „islamische Tradition“ ist in muslimischen Wissens- wie auch sozialethischen Diskursen allgegenwärtig.[16] Der Vorteil liegt auf der Hand: Die Vokation islamischer Tradition gewährt unmittelbare Legitimation und erzeugt vorkritische Folgebereitschaft; ein aktuell offensichtlich überlebenswichtiger Zeitvorsprung in der normativen Legitimation muslimischen Sprechens und Handelns. Der übermässige Verweis auf eine islamische Tradition, gerade im Hinblick auf die dringende Notwendigkeit systematischer Entwürfe islamischer Theologie, wächst jedoch in dem Masse zu einer Spekulationsblase heran, wie die zahlreichen Verweise auf eine islamische Tradition an inhaltlicher Substanzialität einbüssen. Die Blase droht dort ganz zu platzen, wo die vielfach geweckten Verheissungen den Erwartungen ihrer Klienten und Klientinnen nicht mehr gerecht werden können. Gerade für die wissenschaftsmethodische Fundierung akademischer Theologie generiert ein dauerhaft rein nomineller Verweis auf islamische Tradition letzten Endes enorme Begründungslücken.

Eine muslimische Gemeindepädagogik muss unter dessen in ihrer Bezugnahme auf den Begriff der islamischen Tradition sicherlich von anderen Bedingungen ausgehen als eine akademische islamische Theologie, insofern der Verweis auf Tradition hier stärker unter pädagogischen Gesichtspunkten betrachtet werden muss und vor diesem Hintergrund affirmative Berufungen eine breitere Legitimation finden. So kann es sich die akademische islamische Theologie etwa zur Aufgabe machen, über das Ziel der eigenen wissenschaftsmethodischen Fundierung hinaus, aufzuzeigen, in welcher Form eine gemeindepädagogische Bezugnahme auf die islamische Tradition sinnvoll erscheint.

---

16 S. Exemplarisch: Badawia, Tarek; Erdem, Gülbahar (2020): *Grundlagen muslimischer Seelsorge – die Sorgen der Seele begreifen und versorgen.* In: Tarek Badawia, Gülbahar Erdem und Mahmoud Abdallah (Hg.): *Grundlagen Muslimischer Seelsorge.* Wiesbaden. S. 1–10. S. 1–4; Özsoy, Ömer (2014): Das Unbehagen der Koranexegese. Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen. In: Ömer Özsoy (Hg.): *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien. Kontexte, Methoden, Inhalte.* Berlin. S. 7–29.

i Thematisierungen von Tradition in der Islamforschung

Betrachtet man die transdisziplinäre Islamforschung in ihrer Verwendung des Begriffs der Tradition, so ergeben sich daraus vier grundsätzlich zu differenzierende Erfassungsbereiche. Der *erste* Erfassungsbereich ist von einer pauschalen, vermutlich bewusst weitschweifig gehaltenen Verwendung von „islamischer Tradition“ geprägt und äussert sich überwiegend in einer mehr oder weniger kongruenten Synonymsetzung von „Islam“ und „Tradition“. Die Rede von einer „islamischen Tradition“ dient dann der Proklamation eines geschichtlichen Zusammenhangs im Sinne einer konsistenten islamischen Religions- oder muslimischen Kulturgeschichte, wobei allerdings nicht näher definiert wird, wie dieser Zusammenhang konkret gestaltet ist oder in welcher Hinsicht sich dieser konstituiert. Islamische Tradition kann insofern im Sinne einer „Islamischen Zivilisation oder Kultur“[17], der „Religion des Islams“[18] selbst oder unterschiedlicher theologischer und konfessioneller Strömungen innerhalb des Islams genutzt werden, dann etwa, wenn in schiitischer und sunnitischer Tradition differenziert wird, oder wenn die Rede von einer muʿtazilītischen oder ḥanafītischen Tradition ist.[19] Die nahezu gleichbedeutende Verwendung von „islamische Tradition“ und „Islam“ ist zudem häufig in Publikationen mit interreligiös angelegten Themenschwerpunkten[20] oder spezifischen Formaten des interreligiösen Dialogs anzutreffen, wo der Verweis auf die „islamische“, „christliche“ oder „jüdische Tradition“ einen Konnex bildet, insofern das Tradition-Sein allen religiösen Gemeinschaften zugeschrieben wird und dadurch Vergleichbarkeit und Dialogfähigkeit erzeugt werden.[21] Einige Publikatio-

---

17 Vgl. Grunebaum, Gustave E. von (2013): *Islam. Essays in the nature and growth of a cultural tradition.* Hoboken; Khalidi, Tarif (1999): *Nach gemeinsamen Prinzipien suchen. Ein Plädoyer und einige Hinweise auf die islamische Tradition.* In: Jörn Rüsen (Hg.): *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte.* Göttingen. S. 99–105.

18 Vgl. Danner, Victor (2005): *The Islamic tradition. An introduction.* 2. Aufl. Hillsdale, NY; Christopher, John B. (1987): *The Islamic tradition.* Lanham; Dermenghem, Émile (1981): *Muhammad and the Islamic tradition.* Woodstock, N.Y.; Kerr, Malcolm H. (1980): *Islamic studies. A tradition and its problems.* Malibu; Merad, Ali (2005): *La tradition musulmane.* Paris.

19 Vgl. Ahmed, Asad Q.; Sadeghi, Behnam; Bonner, Michael (Hg.) (2011): *The Islamic scholarly tradition. Studies in history, law, and thought in honor of Professor Michael Allan Cook.* Leiden.

20 Vgl. Grundmann, Regina; Kattan, Assaad Elias (Hg.) (2014): *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam.* Boston; Brinner, William M.; Ricks, Stephen D. (Hg.) (1986): *Studies in Islamic and Judaic traditions.* Atlanta, GA.

21 Vgl. Tamer, Georges (2014): *Vorwärts Richtung Vergangenheit. Anmerkungen zur Entwicklung und Beschaffenheit von ‚Tradition‘ in Judentum, Christentum und Islam.* In: Regina Grundmann und Assaad Elias Kattan (Hg.): *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam.* Boston. S. 5–17; Gisel, Pierre (2017): *Qu’est-ce qu’une tradition? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence.* Paris.

nen fragen schliesslich nach der „Traditionalität“ spezifisch des Judentums oder des Islams, was bisweilen Eindrücke einer traditionalen Wesenheit dieser Religionen erzeugen kann.[22] George Makdisi etwa attestiert in Bezug auf den Islam, ohne jede weitere traditionstheoretische Kontextualisierung: „Traditionalism [...] has been the very backbone of Islam“.[23]

Der *zweite* Erfassungsbereich resultiert aus einer Gleichsetzung von Tradition mit dem arabischen Begriff *Hadith*, entweder im Sinne eines konkreten Überlieferungssegments, d. h. das einzelne Hadith, oder im Sinne einer summarischen Bedeutung von Hadith verstanden als Überlieferungsformat bzw. literarische Gattung.[24] Diesem Verwendungszweck nach wird Hadith vor allem dann als Tradition bezeichnet, wenn die jeweiligen Autoren und Autorinnen den Aspekt des Überlieferungsgeschehens implizit in ihren Erörterungen mitdenken. Obgleich die Beschäftigung mit dem Hadith und eine darauf aufbauende Betrachtung der muslimischen Überlieferungswissenschaft ergiebige Anknüpfungsmöglichkeiten dafür bieten könnten, den Traditionsbegriff in einem muslimischen Anwendungskontext systematisch zu entwickeln, sind eigenständige theoretische Überlegungen zur Traditionalität des Hadith in der Hadithforschung bisher weitgehend ausgeblieben.[25]

Beiträge, die sich im Bereich einer kulturwissenschaftlichen Mentalitätsgeschichte bewegen, bilden den *dritten* Erfassungsbereich, in dem sich der Begriff der Tradition in Bezug zu muslimischen Kontexten publizistisch niederschlägt.[26] Da die Mentalitätsgeschichte stark von sozialwissenschaftlichen und ethnologischen Forschungsinteressen gerahmt wird, stehen Beiträge dieses dritten Erfassungsbereiches mehrheitlich in unmittelbarer Beziehung zu Modernisierungstheoremen, die

22 Vgl. Neusner, Jacob (2006): *Is Judaism a traditional religion?* In: Thorsten Larbig (Hg.): *Tradition and tradition theories. An international discourse.* Münster. S. 141–173.

23 Makdisi, George (1968): *Remarks on traditionalism in Islamic religious history.* In: Carl Leiden (Hg.): *The conflict of traditionalism and modernism in the Muslim Middle East.* Austin. S. 77–87.

24 Vgl. Anthony, Sean W.; Boekhoff-van der Voort, Nicolet; Motzki, Harald (2010): *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghazi hadith.* Leiden; Motzki, Harald (2005): *Dating Muslim traditions. A survey.* In: *Arabica* 52 (2). S. 204–253; Motzki, Harald (2003): *The question of the authenticity of Muslim traditions reconsidered. A review article.* In: Herbert Berg (Hg.): *Methods and theory in the study of Islamic origins. Islamic history and civilization.* Leiden. S. 211–257; Juynboll, Gautier (2008): *Muslim tradition. studies in chronology, provenance and authorship of early Hadith.* Cambridge.

25 Eine der wenigen Ausnahmen bildet Vimercati, Ruggero (2021): *Die Sache der Hadith ernst nehmen. Theologische Hadithstudien und ihre Bedeutung für die Islamische Theologie.* In: Mouez Khalfaoui & Jean Ehret (Hrsg.): *Islamische Theologie in Deutschland: Ein Modell für Europa und die Welt.* Freiburg i.Br. S. 78–134.

26 Vgl. Bourdieu, Pierre (2020): *Schriften zur kollektiven Anthropologie. Teil: 1. Tradition und Reproduktion.* Berlin.

danach fragen, warum bestimmte Gesellschaften, hier dezidiert muslimische, keine den europäischen Gesellschaften vergleichbare Modernisierungsprozesse durchlaufen haben. Der Begriff der Tradition wird hier weiterentwickelt zu einem Konzept des Traditionalismus, welcher in der Modernisierungsdebatte der Soziologie des 19. und 20. Jahrhunderts zum Hinderungsgrund von Modernisierungsprozessen erklärt wird.[27] Die islamrelevante Mentalitätsgeschichte hatte unter Massgabe dieser forschungspolitischen Prämisse vornehmlich die Frage zu klären, wie genau die Beharrungskräfte des islamischen Traditionalismus wirkten.[28] Religion und religiöse Kulturalisierungen wurden infolgedessen je nach fachlicher Einschätzung zu mehr oder weniger signifikanten Elementen eines Anschlussversagens muslimischer Gesellschaften an die zivilisatorische Vorreiterrolle westlicher Gesellschaften aufgefasst. Jüngere Beiträge aus den Kulturwissenschaften hinterfragen jedoch die paradigmatische Gegenüberstellung von Tradition und Moderne in Bezug auf muslimische Gesellschaften und rufen zu differenzierteren Analysen auf.[29]

Ein *vierter* relevanter Erfassungsbereich geht schliesslich auf das Traditionsverständnis muslimischer Perennialisten des 20. Jahrhunderts zurück. Autoren wie René Guénon[30] (1886 – 1951), Frithjof Schuon (1907– 1998) oder Seyyed Hossein Nasr (geb. 1933) stilisieren Tradition zu einem paradigmatischen Gegenkonzept zur Moderne. Nasr etwa versteht Tradition als ein universales Prinzip menschlicher Existenz und verbindet damit Zuschreibungen des Natürlichen, des Einfachen, der Sakralität und des Reinen. Die islamische Tradition, die Nasr in ihrer Summe als Zusammensetzung aus *dīn* (Lebensweise), *sunna* (bewährtes Handeln) und *silsilah* (Verbindung zur Vergangenheit) definiert[31], sei ein Ausdruck ebendieser kosmologischen Einheit universaler Wahrheit und Heiligkeit.[32] Schuon führt seinerseits keinen systematischen Begriff von Tradition, verweist jedoch an verschiedenen

27 Vgl. Kuran, Timur (2013): *The long divergence. How Islamic law held back the Middle East.* Oxford.

28 Vgl. Lerner, Daniel (1958): *The passing of traditional society. Modernizing the Middle East.* Glencoe Ill.; Leiden, Carl (Hg.) (1968): *The conflict of traditionalism and modernism in the Muslim Middle East.* Austin.

29 Vgl. Salvatore, Armando (2009): *Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West.* In: Muhammad Khalid Masud, Martin van Bruinessen & Armando Salvatore (Hrsg.): *Islam and modernity: Key issues and debates.* Edinburgh. S. 3 – 35; Kendall, Elisabeth & Khan, Ahmad (2016). *Reclaiming Islamic tradition. Modern interpretations of the classical heritage.* Edinburgh.

30 Vgl. Guénon, René (2017): *La crise du monde moderne.* Paris; Guénon, René (2017): *Formes traditionnelles et cycles cosmiques.* Paris.

31 Nasr, Seyyed Hossein (2013): *Traditional Islam in the modern world.* London. S. 13.

32 Nasr, Seyyed (2010): *Islamic life and thought.* Petaling Jaya. S. 1– 4; Nasr, Seyyed Hossein (2010): *In search of the sacred. A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought.* Santa Barbara. S. 221 – 233; umfassend zu Nasrs Traditionsverständnis: Visse, Katrin (2020): *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch.* Zürich. S. 124 – 172.

Stellen seiner Abhandlungen auf selbige und nutzt sie häufig zur Untermauerung seiner Welterklärung. Die universale Tradition sei etwa die Ganzheit aus Glauben, Gesetz und Tugend, drei Merkmale, die für Schuon auch islamisch in den Begriffen *īmān*, *islām* und *iḥsān* reflektiert würden.[33] Ein anderes zentrales Merkmal von Tradition besteht für Schuon in ihrer Zeitresistenz. Tradition sei pure Räumlichkeit und widersetze sich dadurch der Logik von Zeit. Aus diesem Grund ist auch für Schuon wahre Tradition universal und in ihrer Substanz unveränderlich.[34] Für die muslimischen Perennialisten bildet Tradition demnach ein wichtiges Schlüsselprinzip, auf das sie vielfach verweisen und für ihre Weltsicht aktivieren.[35] Gleichzeitig führt keiner der Autoren einen systematischen Traditionsbegriff, sodass Tradition hier als ein stark normativ aufgeladenes Gegenkonzept zur Moderne aufkommt.

Alle aufgezählten Erfassungsbereiche der transdisziplinären Islamforschung (1. Gleichsetzung von „Islam“ und „islamische Tradition“; 2. Gleichsetzung von „islamischer Tradition“ und „Hadith“; 3. „islamische Tradition“ als Begriff der Kultur- und Sozialgeschichte muslimischer Gesellschaften; 4. „islamische Tradition“ in philosophischen Entwürfen muslimischer Perennialisten) eint eine weitgehend unsystematische und sporadische Verwendung des Traditionsbegriffs. Lediglich einige wenige Studien, überwiegend aus islamwissenschaftlicher Forschung kommend, wenden sich in konzentrierter Weise der Behandlung des Traditionsbegriffs in muslimischen Kontexten zu. Darunter fallen insbesondere solche Studien, die von der Hadithforschung ihren Ausgang nehmen, über die herkömmlich fachbezogenen Erkenntnisinteressen hinausgehen und nach ideen- und kulturgeschichtlichen Implikationen der Herausbildung des Hadith als Literaturgattung für die islamische Geistesgeschichte fragen.[36] Darüber hinaus existieren einige Studien, die sich mit Traditionalismus als muslimisch gefärbter Geisteshaltung befassen und dessen Niederschlag in Theologie- und Wissenschaftsgeschichte nachgehen.[37] Eine

33 Schuon, Frithjof (2008): *Understanding Islam.* London. S. 4.
34 Schuon: *Understanding Islam.* S. 22 – 23.
35 Sedgwick, Mark J. (2004): *Against the modern world. Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century.* Oxford. S. 21 – 38.
36 Vgl. Melchert, Christopher (2002): *The piety of the Hadith folk.* In: *International Journal of Middle East Studies* 34 (3). S. 425 – 439.
37 Vgl. Fück, Johann (1939): *Die Rolle des Traditionalismus im Islam.* In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93 (1/2). S. 1 – 32; Makdisi: *Remarks on Traditionalism*; Abrahamov, Binyamin (1993): *Necessary knowledge in Islamic theology.* In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (1). S. 20 – 32; Dziri, Amir (2011): *Al-Ǧuwaynīs Position im Disput zwischen Traditionalisten und Rationalisten.* Frankfurt am Main; Graham, William A. (1993): *Traditionalism in Islam. An essay in interpretation.* In: *Journal of Interdisciplinary History* 23 (3). S. 495 – 522; Laroui, Abdallah (1974): *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* Paris; Hildebrandt, Thomas (2007):

andere Richtung der transdisziplinären Islamforschung, die in tiefergehender Weise muslimische Traditionsverständnisse andeutet, stützt sich auf Erkenntnisse der allgemeinen Kanonforschung. In ihrer Befassung mit Herausbildungsprozessen von Kanonizität, welche massgeblich anhand autoritativer Rezeptionen von Personen, Positionen und Werken rekonstruiert wird, berührt die Kanonforschung wichtige Aspekte, die auch für eine systematische Auseinandersetzung mit muslimischen Traditionsverständnissen relevant sind.[38] Gerade auch jüngere Diskussionsbeiträge, die die in der Islamforschung bedeutsame Dekadenztheorie nach ihrer aktuellen Rechtmässigkeit befragen, bieten weitere wichtige Anschlussmöglichkeiten für eine traditionstheoretische Erschliessung „islamischer Tradition“.[39] In dieses Bemühen ist schliesslich ein jüngerer, angelsächsisch bereits fortgeschrittener[40], kontinentaleuropäisch sich zunehmend etablierender Diskussionsstrang aufzunehmen, der sich mit der Bestimmbarkeit der Geltung und Gültigkeit des „Islamischen“ schlechthin beschäftigt und entlang sprachlicher Neuschöpfungen wie *Islamizität*[41] oder *Islamität*[42], englischsprachig *Islamicity*[43] operiert. Dieser

Neo-Muʿtazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam. Leiden.

38 Vgl. Sinai, Nicolai (2014): *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation.* Wiesbaden; Azmeh, Aziz al- (1998): *The Muslim canon from late antiquity to the era of modernism.* In: *Studies in The History of Religions* 82. S. 191–228; Berkey, Jonathan Porter (1995): *Tradition, innovation and the social construction of knowledge in the medieval Islamic near east.* In: *Past and Present.* 146. S. 38–65; Wheeler, Brannon M. (1996): *Applying the canon in Islam. The authorization and maintenance of interpretive reasoning in hanafi scholarship.* Albany.

39 Vgl. Güneş, Merdan; Dziri, Bacem (Hg.) (2020): *Niedergangsthesen auf dem Prüfstand. Narratives of decline revisited.* Berlin; Damir-Geilsdorf, Sabine (2014): *Projektionsfläche Frühislam? Zeitgenössische Bricolagen in Online-Fatwas und Reformdebatten.* In: Ömer Özsoy (Hg.): *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge.* Berlin. S. 179–196; Hees, Syrinx von (Hg.) (2017): *Inḥiṭāṭ – the decline paradigm. Its influence and persistence in the writing of Arab cultural history.* Würzburg.

40 Vgl. Ahmed, Shahab (2016): *What is Islam? The importance of being Islamic.* Oxford; Rippin, Andrew (2016): *Defining Islam. A Reader.* Sheffield.

41 Vgl. Omerika, Armina (2018): *Die Falle schnappt zu. Zur Ambivalenz der muslimischen Identitätskonstruktionen in Deutschland.* In: Amir Dziri und Bacem Dziri (Hg.): *Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft.* Freiburg im Breisgau. S. 242–254; Wielandt, Rotraud (2009): *Ein religiöses Fundament politischer Ordnung? Zum aktuellen Stand der innerislamischen Debatte um Säkularität oder Islamizität des Staates.* In: Richard Heinzmann und Muallâ Selçuk (Hg.): *Das Verhältnis von Religion und Staat. Grundlagen in Christentum und Islam.* Stuttgart. S. 111–127.

42 Vgl. Schulze, Reinhard (2017): *Anmerkungen zur Einrichtung islamischer theologischer Studien an säkularen Universitäten.* In: Gerhard Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft.* Freiburg im Breisgau. S. 297–308.

43 Rahman, Fazlur (2009): *Islamic methodology in history.* Islamabad. S. 185.

Diskussionsstrang ist massgeblich aus dem Bedürfnis entstanden, der Frage nach der Bildung von Werturteilen in muslimischen Kontexten nachzugehen. Gerade Shahab Ahmed hat mit seiner umfangreichen Studie „What is Islam?“ zu einer weitreichenden Hinterfragung bestehender Wahrnehmungen über Wert- und Normbildungsprozesse innerhalb des Islams beigetragen und dadurch zu neuen Perspektiven angeregt.[44]

ii Islamische Tradition und islamische Theologie

Die Thematisierung von islamischer Tradition, gerade wenn sie eher unsystematisch geschieht, steht oftmals in direkten Zusammenhang zu einer expliziten oder impliziten Suche nach einem „Wesen“ des Islams. Hieran zeigt sich, dass der Traditionsbegriff intuitiv vorwiegend substantiell gedacht wird und die Vorstellung von islamischer Tradition austauschbar wird mit Vorstellungen eines Kerns, einer Essenz oder einer historisch und zeitlich nicht kompromitierbaren Substanz des Islams.[45] Auffällig ist ferner die Unmittelbarkeit von substantiellen Traditionsverständnissen zu normativen Funktionalisierungen. Daraus lässt sich bereits die These vorformulieren, dass substantielle Traditionsverständnisse schneller zu normativen Wertungen verleiten. Dieser Umstand wird besonders mit Blick auf die Rolle des Traditionsbegriffs für die Legitimitätsherstellung in der jüngeren islamischen Theologie in europäischen Kontexten deutlich. Die Anrufung und der Verweis auf „islamische Tradition“ kommt einem beschleunigten Begründungsverfahren gleich, welches sich nicht mit langwierigen legitimatorischen Herleitungen im Hinblick auf das Sprechen und Handeln in islamischer Normativität aufhält, mit dem kurzatmigen Verweis auf eine islamische Tradition dagegen an sofortiger und kaum zurückzuweisender Berechtigung gewinnt.[46] In ähnlicher Suchintention, aber vermutlich geringerem Ausmass, geschehen gegenwärtige Verweise auf eine „islamische Hermeneutik“ oder eine „islamische Anthropologie“[47], wobei beide Begriffe

44 Vgl. Ahmed: *What is Islam?*

45 Fück: *Traditionalismus im Islam.* S. 2.

46 Vgl. exemplarisch die normative Funktionalisierung des Traditionsbegriffs in der muslimischen Seelsorge bei Badawia et al.: *Grundlagen muslimischer Seelsorge.* S. 3 – 4; Isgandarova, Nazila (2016): *The correlational approach to Islamic spiritual care.* In: *Tidsskrift om Islam & kristendom.* 1. S. 15 – 28. S. 15 – 16; 21; Şahinöz, Cemil (2018): *Seelsorge im Islam. Theorie und Praxis in Deutschland.* Wiesbaden. S. 5.

47 Eine umfangreiche Diskussion bietet: Isis-Arnautovic, Esma (2021): *Vom Menschenbild zum Paradigma. Zur Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie im Islam. Abgabefassung der Dissertation.* O.O. S. 29 – 59.

bisweilen auch als Mittel der Verteidigung einer perspektivischen Autonomie seitens muslimischer Theologen und Theologinnen und Intellektueller genutzt werden, um einem entsprechend wahrgenommenen westlichen Deutungsmonopol auf den Islam zu entgegnen.[48]

Die zentrale Bedeutung des Traditionsbegriffs für den Konstituierungsprozess islamischer Theologie in internationalen, besonders jedoch in europäischen Kontexten, wurde vereinzelt bereits empirisch ermittelt. In seiner Auswertung von Interviews mit Professorinnen und Professoren der Islamischen Theologie in Deutschland kommt Felix Engelhardt im Hinblick auf die Bedeutung des Traditionsbegriffs zu folgender Einschätzung:

> Die Frage nach der eigenen Verortung zur Tradition gerät mithin zur Gretchenfrage Islamischer Theologen. ‚Nun sag, wie hast du es mit der Tradition?‘ fungiert hier als entscheidende Anfrage an die Verwaltung und Weiterentwicklung von islamischem Wissen in einem Kontext, der dazu keinerlei wissenschaftshistorischen Traditionen vorweisen kann, in dem gleichzeitig eine Vielzahl unterschiedlicher (kulturell)religiöser Traditionen wirken und in dem nichtmuslimische Akteure zur Dekonstruktion eben dieser Traditionen auffordern.[49]

Gleichwohl bleiben Beiträge, die sich einer systematischen Ausarbeitung des Traditionsbegriffs und dessen Relevanz für die Theologiebegründung widmen, vergleichsweise rar, weshalb eine tiefergehende Erschliessung gerade im Hinblick auf die weiteren Entwicklungen islamischer Theologie in Europa vehement angezeigt bleibt.[50]

Auch in der englisch- und französischsprachigen Literatur bilden islamischtheologische Reflexionen zum Begriff der Tradition die nahezu vollständige Ausnahme. Lediglich Ebrahim Moosa lässt mit einer reflektierten Diskussion des islamischen Traditionsbegriffs aufhorchen. Moosas Anliegen besteht darin, eine kritische Traditionstheorie zu entwickeln, die zu einem produktiven Umgang mit

---

48 Dziri, Amir (2014): *Freie Wissenschaft? Die Islamische Theologie im akademischen Methoden- und Ethikstreit.* In: Mouhanad Khorchide und Milad Ahmad Karimi (Hg.): *Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik. Band 2.* Freiburg im Breisgau. S. 33 – 48. S. 45 – 48.

49 Engelhardt, Jan Felix (2017): *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin.* Wiesbaden. S. 214.

50 Bis auf eine wertvolle, jedoch relativ kurze Behandlung traditionstheoretischer Fragen durch Zishan Ghaffar im Rahmen seiner Diskussion der Rolle der historisch-kritischen Methode für die moderne Koranwissenschaft, sind mir keine deutschsprachigen theologisch relevanten Besprechungen des islamischen Traditionsbegriffs bekannt. Ghaffar, Zishan Ahmad (2015): *Über die Bedingung der Möglichkeit historisch-kritischer Methode als Traditionskritik in der islamischen Theologie.* In: Mohammad Gharaibeh, Esnaf Begic, Hansjörg Schmid und Christian Ströbele (Hg.): *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam.* Regensburg. S. 174 – 186. S. 176 – 178.

Tradition führt. Tradition definiert er dabei als „state of mind and a set of embodied practices“[51], wobei Moosa starken Wert darauf legt, Tradition nicht als etwas zu verstehen, was man hat, sondern als etwas, was man ist.[52] In-Tradition-Sein bedeutet für Moosa, ähnlich wie bereits bei Edward Shils festgestellt, ein Bewusstsein überlappender Zeitlichkeit, „living the present moment of the past“[53]. Die Abgrenzung zum Traditionalismus sieht Moosa dadurch gegeben, dass es diesem Verständnis des In-Tradition-Seins nicht um einen Selbstzweck der Vergangenheit gehen würde. Im Gegenteil: Weil das Tradition-Sein sich in den Lebensführungen der Menschen manifestiere, wandele sich dessen Vergegenwärtigung mit den Lebenswelten eben dieser.

Die kritische Diskussion des Traditionsbegriffs für die Konstituierung islamischer Theologie geschieht schliesslich in einem relevanten Bezug zu gesellschaftspolitischen Debatten um soziale Zugehörigkeit – dies wird auch in Moosas Beitrag anhand der Rekapitulation muslimischen Aktivismus’ im Kontext des südafrikanischen Apartheidregimes unmittelbar deutlich.[54] Der Rückgriff auf eine „klassische“ islamische Tradition kommt in gesellschaftlichem Rahmen vielfach einem Legitimationsbedürfnis nach, das darauf abzielt, personale oder gemeinschaftliche Identität zu konstruieren. So geschieht die Berufung auf Tradition bei muslimischen Jugendlichen in Europa etwa überwiegend identitär, weshalb sie mitunter als symbolische Form der religiösen Zugehörigkeit beschrieben wird.[55] Der symbolhafte Verweis auf eine, hier respektive islamische Tradition, ist unter diesen Vorzeichen betrachtet einer repräsentationspolitischen Funktionslogik geschuldet, die Haltungen und Handlungen von Individuen verstärkt auf Grundlage einer pauschalen Subsumierung unter repräsentative Zugehörigkeitsmerkmale fordert.

---

51 Moosa, Ebrahim (2007): *Transitions in the „Progress“ of Civilization: Theorizing History, Practice, and Tradition.* In: Vincent Cornell & Omid Safi (Hrsg.): *Praeger perspectives. Voices of Islam.* London. S. 123–124.

52 Moosa: *Transitions.* S. 124.

53 Moosa: *Transitions.* S. 124.

54 Moosa: *Transitions.* S. 120–122.

55 Pollack, Detlef; Müller, Olaf (2018): *Selbstbehauptung, Annäherung, Dissens. Die Bedeutung kultureller Anerkennung im Prozess der sozialen Integration Türkeistämmiger in Deutschland.* In: Amir Dziri und Bacem Dziri (Hg.): *Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft.* Freiburg im Breisgau. S. 172–210. S. 179–188.

iii Ein hermeneutisch-diskursiver Forschungsansatz

Die folgende Studie nimmt den Begriff der „islamischen Tradition“ demzufolge zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung und fragt nach zugrundeliegenden Verständnissen und Konzeptionen innerhalb der muslimischen Ideen- und Theologiegeschichte: Was wird gemeint, wenn von „islamischer Tradition“ die Rede ist und wie verhalten sich die Begriffsverwendungen und Verständnisse in muslimischen Kontexten zu Erkenntnissen der allgemeinen transdisziplinären Traditionstheorie? Welche Strukturierungen und Erkenntnisse der allgemeinen Traditionstheorie lassen sich für muslimische Diskussionen des Traditionsbegriffs fruchtbar machen und anhand welcher inhaltlichen Diskurszusammenhänge werden sie vollzogen? Gibt es darüber hinausgehende Spezifika islamischer Traditionalität?

Weil Tradition vor allem in ihrer paradigmatischen Gegenüberstellung zur Moderne zum Vehikel der Frage nach den Kennzeichen der Theologie selbst sowie der Frage nach der Möglichkeit von Wandel in religiösen Lebensentwürfen geworden ist, widmet sich die Studie im Anschluss an die Kennzeichnung des muslimischen Traditionsverständnisses den Auswirkungen dieser Bestimmung auf die Möglichkeiten, Wandel im Kontext muslimisch-religiösen Denkens zu initiieren. Indem die Studie die Bestimmung eines muslimischen Traditionsbegriffs zum Ausgang der Diskussion gegenwärtiger islamischer Theologie und der Möglichkeiten von Wandel im religiösen Denken nimmt, schlägt sie daher einen Bogen von vormodernden Epochen der muslimischen Ideen- und Theologiegeschichte hin zu gegenwärtigen Entwicklungen und Fragestellungen. Derweil ist darauf hinzuweisen, dass die hier formulierten Fragestellungen intensiv auf ein seit der europäischen Moderne geltendes globales Verständnis von Tradition reagieren. Tradition ist jedoch sowohl für die europäische wie auch für die muslimische Ideengeschichte ein höchst kontingenter Begriff; dies gilt vor allem in Anbetracht der semantischen Vielfalt, mit der der lateinische Traditionsbegriff in relevante muslimische Sprachen übertragen werden kann. Inwiefern also der hier vorausgesetzte und seit der globalen Moderne gültige Begriff der Tradition auch in die muslimische Vormoderne zurückreicht, ist nachhaltig zu hinterfragen und bedürfte einer eigenständigen Studie semantischer Genealogie.[56]

Muslimische Verständnisse von Tradition indes methodisch akkurat zu erschliessen, erweist sich bereits nach kurzem Blick als eine hochkomplexe und mit et-

56 Ich berufe mich hier auf den von Reinhard Schulze eingeführten Ansatz einer „rückwärtsgewandten Genealogie“ zur Erschliessung zentraler Begriffe und Konzepte muslimischer Kulturgeschichte. Speziell zur semantischen Genealogie von „Tradition“: Schulze, Reinhard (1997): *The Birth of Tradition and Modernity in 18th and 19th Century Islamic Culture – the Case of Printing.* In: *Culture And History*, 16. S. 29 – 41.

lichen Fallstricken versehene Aufgabe. Eine auf einer rein empirischen Erhebung basierende Erschliessung würde zwangsläufig an einer nahezu unendlichen Fülle an individuellen und kaum zu integrierenden Verständnissen von Tradition scheitern.[57] Diskurs- und ideengeschichtlich orientierte Zugänge versprechen dagegen einen profunderen Erkenntnisgewinn, indem sie begriffliche, ideelle und konzeptionelle Diskussionen über Tradition an markanten Schnittstellen der muslimischen Ideen- und Theologiegeschichte zu rekonstruieren und darzubieten in der Lage sind; freilich mit dem grossen Nachteil, dass die begriffsgeschichtliche Präparation keine unweigerliche Evidenz für die Vielfältigkeit muslimischer Realgeschichte beanspruchen kann.

Im Anschluss an diese Vorüberlegungen stützt sich die Studie daher weitgehend auf Marco Schöllers Erörterungen zur Methode islamwissenschaftlicher Forschung. Für Schöller muss sich der forschende Blick lange auf die emische Autoreferenzialität eines bestimmten Sachdiskurses richten, bevor es darum gehen kann, einen Diskussionsgegenstand entlang eines eigenen kulturellen Referenzrahmens aufzuspannen. „[M]an muss sich vom zu Verstehenden anleiten lassen, zu verstehen, was es daran zu verstehen gibt“[58], wendet Schöller ein, um an anderer Stelle daran anzuschliessen, dass „die Erforschung einer Kultur nicht mit Fragestellungen an das zu Verstehende zu beginnen hat, sondern vielmehr mit der Herausarbeitung derjenigen Fragestellungen, auf die das Verstehende eine Antwort ist“.[59]

Die Frage, die Schöller hier aufwirft, widmet sich den grundsätzlichen Möglichkeiten des Verstehens, zugleich jedoch um eine zusätzliche Ebene der kulturellen Differenz potenziert: Wie kann ein adäquates Verstehen eines Anderen geschehen, ohne eigene Werturteile, von denen aber jede und jeder notwendig geprägt und angeleitet ist, derart in den Prozess des Verstehens zu implizieren, dass damit ein nur ganz verzerrtes und vermeintliches Bild des Anderen entsteht?[60] Zygmunt Bauman spitzt dieses Votum weiter zu, indem er im Hinblick auf die wahrnehmungstheoretischen Ursachen gesellschaftlicher Intoleranz und unter Verweis auf den norwegischen Anthropologen Fredrik Barth den Gedanken formuliert, dass „nicht etwa Grenzen aufgrund wahrgenommener Unterschiede gezogen, sondern

57 Engelhardt: *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem.* S. 215.

58 Schöller, Marco (2000): *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft.* Wiesbaden. S. 17.

59 Schöller: *Methode und Wahrheit.* S. 39.

60 Schöller nennt als Beispiele Vorstellungen von Autorenschaft und Urheberschaft, die auf die muslimische Kulturgeschichte übertragen würden, ohne zu prüfen, inwiefern solche Konzepte von Autoren- und Urheberschaft überhaupt gleichermassen prägend sind. Die Folgethese, die muslimische Welt kenne keine Originalität, weil ihr ein substantielles Verständnis von Autoren- und Urheberschaft fehlten, stellt einen genau solchen methodischen Fehlschluss dar, wie ihn Schöller für die islamwissenschaftliche Methode verhindern möchte. Schöller: *Methode und Wahrheit.* S. 62–64.

Unterschiede *anhand bereits bestehender Grenzen* ‚beobachtet‘ beziehungsweise erfunden werden“ (Hervorhebung im Original).[61] Die von Schöller in seiner Grundlegung der islamwissenschaftlichen Methode formulierte Frage ist über den spezifischen geistes- und kulturwissenschaftlichen Methodenstreit hinaus, so wie er sich Anfang der Jahrtausendwende innerhalb der Islamwissenschaft entfacht hatte[62], demnach keine banale – und dies gerade im Hinblick auf die Dominanz essentialistischer Verständnisse von Traditionalität. Weil der Traditionsbegriff darüber hinaus einen ausgesprochen kultursensiblen Begriff darstellt, bleiben methodologische Vorüberlegungen zur Möglichkeit kulturellen Verstehens unverzichtbar. Obgleich jedoch Schöllers Ansatz für eine Erschliessung emischer Sachdiskurse grundsätzlich begrüssenswert ist und man in Bezug auf die Darstellung muslimischer Diskurse bisweilen den Eindruck gewinnt, dass an den massgeblichen Ausgangsfragestellungen vorbeidiskutiert wird, besteht auf der anderen Seite die Gefahr, den Zusammenhang von „fremdem“ Frage- und „eigenem“ Verstehenshorizont selbst wiederum zu stark zu kulturalisieren. Dieser Einwand wird umso bedeutender, wenn es im Rahmen dieser Abhandlung auch darum geht, Erörterungen zu Fragen von Tradition und Wandel aus der Perspektive muslimisch-europäischer Wirklichkeiten zu thematisieren. Aus diesem Grund wird hier schliesslich einerseits an der grundsätzlichen Relevanz islamischer Ausgangsfragen wie von Schöller gefordert festgehalten. Gleichzeitig geht die Studie von hybriden transkulturellen Dynamiken aus und versucht damit, der allzu leichten Verleitung zu paradigmatischen Zuschreibungen entgegenzuwirken.

Marco Schöller kommt in seinen Ausführungen indessen zu einer bedeutsamen Einschätzung, wenn er attestiert, „das islamische Schrifttum sei massgeblich von Intertextualität und Diskursivität“ geprägt.[63] Aus diesem Grund votiert Schöller dahingehend, dass Diskurs und Topoi orientierten Forschungsansätzen gegenüber typologisch klassifizierenden Ansätzen der Vorzug zu gewähren sei. Zwar existierten bis auf den Bereich der arabisch-muslimischen Poetik bislang keine Studien, die diese Hypothese für die muslimische Ideengeschichte wissenschaftlich breit erhärtet hätten, erst recht nicht in Bezug auf die islamische Theologie; und auch geht Schöller selbst, bis auf den Hinweis auf eine „komplexe Vernetzung des Ideen-

61 Bauman, Zygmunt (2017): *Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und ihrem Ursprung.* In: Heinrich Geiselberger (Hg.): *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit.* Berlin. S. 37–56. S. 43–44.

62 Dazu: Conermann, Stephan; Hees, Syrinx (Hg.) (2007): *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft.* Schenefeld; Poya, Abbas; Reinkowski, Maurus (2015): *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein Klassisches Fach Im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien.* Bielefeld.

63 Schöller: *Methode und Wahrheit.* S. 33–34.

und Symbolhaushalts dieser Kultur“[64], nicht tiefergehend darauf ein, wie genau die Merkmale von Intertextualität und Diskursivität zu verstehen sind und wie diese sich in der islamischen Geistesgeschichte niederschlagen würden. Es scheint jedoch dennoch so, dass Schöller mit seinen Überlegungen zur Intertextualität und Diskursivität der islamischen Ideen- und Theologiegeschichte einer überaus wichtigen Fährte auf der Spur ist, die sich auf die hiesige Diskussion des Traditionsbegriff massgeblich auswirkt und infolge von Talal Asads jüngstem Verweis auf die „Islamic discursive Tradition“ an neuer Dynamik gewonnen hat.

Asad versteht die islamische Diskurstradition als ein analytisches Konzept, mit dessen Hilfe er die Dichotomie zwischen lokaler Vielheit und translokaler Einheit des Islams im Forschungsfeld der Anthropologie durchbrechen und zu adäquaten wissenschaftlichen Aussagen gelangen will. Weder dürfe man laut Asad von einer pauschalen Universalität jeglicher Erscheinungsformen des Islams ausgehen, noch von einer beliebigen, bis zur Unkenntlichkeit reichenden Vielfalt derselbigen.[65] Die islamische Diskurstradition rekurriere ausschlaggebend auf ein ihr eingewobenes Textmaterial und führe ihre Anhänger in eine korrekte Form und einen korrekten Zweck des Handelns ein.[66] Wer sich mit Phänomenen des Islams beschäftigen wolle, müsse von den rationalen Bedingungen eben dieser Diskurstradition selbst ausgehen und von dort aus seine Verständnisse erschliessen. Asads Betonung der Legitimität der islamischen Diskurstradition aus ihrem Charakter heraus, blosse Vergangenheit zu sein („because it is established, has a history“)[67], ist für den hiesigen Kontext zentral und wird im Hinblick auf die spätere Diskussion einer islamischen Diskurstheologie wieder aufgenommen werden müssen.[68]

Bereits hier lässt sich im Unterschied zum Ansatz Schöllers jedoch festhalten, dass Asad nicht von einer eigentlichen Diskursivität der islamischen Tradition ausgeht, sondern von einer Kontinuität an muslimischen Diskursen. Es geht Asad hier also nicht um einen diskursiven Charakter der muslimischen Wissensbildung, auch der Begriff der Tradition wird selbst nicht näher eingeführt.[69] Ausschlagge-

64 Schöller: *Methode und Wahrheit.* S. 33 – 34.

65 Anjum, Ovamir (2007): *Islam as a discursive tradition. Talal Asad and his interlocutors.* In: *Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East* 27 (3). S. 656 – 672. S. 656 – 659; Salvatore, Armando; Amir-Moazami, Shirin (2002): *Religiöse Diskurstraditionen zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten.* In: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (3). S. 309 – 330. S. 311 – 315.

66 Asad, Talal (2009): *The idea of an anthropology of Islam.* In: *Qui Parle* 17 (2). S. 1 – 30. S. 19 – 23.

67 Asad: *Anthropology of Islam.* S. 20.

68 Vgl. Kap. V.

69 Anjum: *Islam as a discursive tradition.* S. 661 – 662.

bend in Asads Begriff islamischer Tradition ist ihre Eigenschaft, eine transgenerationale Kommunikation zu bestimmten Themen und Fragestellungen, und damit eine thematische Kontinuität offenzulegen. Die Betonung einer aus der Diskurstradition resultierenden Normierung von Form und Zweck des islamischen Handelns hat Asad allerdings die Kritik eingebracht, etwa von Seiten Shahab Ahmeds, religiös-orthodoxe Durchsetzungen der islamischen Glaubensüberzeugung zu begünstigen und heterodoxe Erscheinungen muslimischen Denkens und Handelns abzuwerten.[70] Dieser Vorwurf scheint auf ein Missverständnis von Asads Orthodoxie-Begriff zurückzugehen, worunter er eben keine Universalisierung islamischer Gültigkeit versteht, sondern dezentral und lokal ausgerichtete Gültigkeitsräume unterschiedlicher Orthodoxien. Mohammed Sulaiman merkt diesbezüglich an, dass es Asad nicht um eine skripturale Definierung islamischer Gültigkeit ginge. Sein Begriff der Orthodoxien speise sich zugleich explorativ aus der Diversität muslimischer Lebensentwürfe, sodass Asads Begriff der Orthodoxie gerade nicht im Sinne einer normierenden Glaubens- und Handlungspraxis zu verstehen sei.[71]

Die muslimische Ideen- und Theologiegeschichte, so soll hier eine abschliessende These formuliert werden, orientiert sich im Hinblick auf die Erzeugung interpersonaler Evidenz weniger entlang einer konsistenten Theoriezität oder Konzeptionalität von Themenstellungen, sondern vielmehr entlang einer narrativen bzw. diskursiven Evidenz; daran also, ob eine aktualisierte Weltdeutung sich in ein bisherig erinnertes und wissentliches Weltverstehen kohärent einzuschreiben vermag.[72] Die enge Orientierung der islamischen Wissensklassifikation und -produktion entlang von Trägerformaten der Überlieferung (sg. *aṣl*, pl. *uṣūl*), aus denen heraus eine Vielzahl unterschiedlicher Wissensbereiche gespeist und Ableitungen hergestellt werden (sg. *farʿ*, pl. *furūʿ*), anstelle beispielweise einer strukturellen Orientierung entlang konzeptueller Kategorien, erhärtet dieser Auffassung nach eine solche Hypothese und zeigt zugleich forscherischen Vertiefungsbedarf an.[73] Intertextualität und Diskursivität, wie von Schöller vorläufig festgestellt, wären vor

70 Ahmed: *What is Islam?* S. 270 – 274; vgl. auch die Diskussion von Asads Traditionsbegriff in: Dreßler, Markus (2018): *Religion und religiöse Tradition. Unterscheidungsdiskurse zu den Grenzen des Islams.* In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27 (1). S. 48 – 77.

71 Sulaiman, Mohammed (2018): *Between text and discourse. Re-theorizing Islamic orthodoxy.* In: *ReOrient* 3 (2). S. 140 – 162. S. 146 – 150. Inwiefern der Begriff „Orthodoxie“ überhaupt auf die islamische Religionsorganisation und Autoritätsbildung sinnvoll bezogen werden kann, ist äusserst umstritten: Van Ess, Josef (2011): *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten.* Berlin/Boston. S. 1298 – 1306.

72 Moosa: *Transitions.* S. 129.

73 Dziri, Amir (2021): *Über die Klassifikation von Wissenschaften in der islamischen Ideengeschichte.* In: Abbas Poya, Farid Suleiman und Benjamin Weineck (Hg.): *Bildungskulturen im Islam. Islamische Theologie lehren und lernen.* Boston. S. 19 – 41. S. 39 – 40.

diesem Hintergrund betrachtet als Merkmale eines steten kommunikativen Aufeinander-Bezugnehmens und als kulturelle Ausdrücke der Herstellung diskursiver Evidenz zu verstehen. Die methodische Konsequenz für die islamwissenschaftliche Forschung besteht für Schöller in der Notwendigkeit einer „(re)konstruktiv-deutende[n] Analyse der islamischen Diskursivität und ihrer Aussagensysteme“, die jede Form der „Teleologie“, d. h. des teleologischen Schliessens zu verhindern habe.[74] Das Auffinden, die Rekonstruktion und die Lesbarmachung bildeten infolgedessen die wichtigsten Aufgaben der islamwissenschaftlichen Analyse. Diesen hermeneutisch-diskursiven Ansatz grenzt Schöller bewusst von einem soziologisch orientierten diskursanalytischen Ansatz ab, insofern es hier nicht um eine gesellschaftliche Diagnostik, sondern um ein verstehendes Erschliessen von literarisch fermentierter Kommunikation gehe.[75]

Diesem Ansatz fühlt sich demnach auch die vorliegende Studie zur Frage muslimischer Traditionsverständnisse verpflichtet. Nach einer transdisziplinären Einführung in den Traditionsbegriff und die allgemeine Traditionstheorie (Kap. I) konzentriert sich die Studie auf die Erschliessung solcher, in den beiden Leitkategorien Erinnerung und Wissen eingebetteter islamisch-theologischer Gehalte, in denen zentrale Aspekte und Fragen traditionstheoretischer Relevanz verhandelt werden (Kap. III). Aus der Beschreibung zentraler Gehalte islamischer Traditionalität heraus werden abschliessend Möglichkeiten der Überführung dieser Merkmale in eine zusammenhängende islamische Diskurstheologie geprüft (Kap. V). Zwei Syntheseeinheiten (Kap. II und IV) üben innerhalb dieser Grobstruktur eine inhaltliche Scharnierfunktion aus und dienen dazu, bisher gewonnene Erkenntnisse im Hinblick auf die zentralen Fragestellungen der Studie zu schärfen. Schliesslich sei darauf verwiesen, dass der Begriff einer „islamischen Diskurstheologie“ hier nicht auf bereits bestehende Ausarbeitungen oder Konzepte rekurriert, sondern dass ein Anliegen der hiesigen Studie darin besteht, eine solche Diskurstheologie zumindest anzustossen.

74 Schöller: *Methode und Wahrheit.* S. 67.
75 Schöller: *Methode und Wahrheit.* S. 49.

I Grundlegung des Traditionsdiskurses

Bevor es darum gehen kann, die Frage nach der islamischen Vergangenheit zu stellen und die Funktion des Traditionsbegriffs darin zu erörtern, bedarf es eines eingehenden Blickes auf die bisher geleistete transdisziplinäre Traditionsforschung. Die Relevanz dieser Forschung für die Erschliessung des islamischen Traditionsbegriffs ergibt sich aus folgenden Gründen: Erstens dient der Blick auf bisherige Reflexionen über Tradition einer taxonomischen Verortung innerhalb eines komplexen Ideenfeldes, um so die spezifische Erschliessung „islamischer Tradition" prägnanter in Relation setzen zu können. Wie die so ermittelten Konzepte, Dimensionen und Aspekte bisheriger Forschungen sich für die Diskussion eines islamischen Traditionsbegriffs eignen, wird späterhin zu zeigen sein. Der zweite wichtige Grund für eine notwendige Einbeziehung bisheriger Traditionsforschung besteht in ihrer signifikanten Prägung zeitgenössischer muslimischer Diskurse über das Verhältnis von Tradition und Wandel. Nicht nur exemplifizieren zahlreiche europäische Stimmen ihre Traditionsmodelle anhand muslimischer Kulturen und verweisen in sicherer Regelmässigkeit auf mutmassliche Zustände muslimischer Gesellschaften; auch rezipieren moderne muslimische Denkerinnen und Denker ihrerseits intensiv traditionstheoretische Ansätze europäischer Autoren und Autorinnen, um daran anknüpfend ihre Sicht auf die Verhältnisse eines muslimischen Traditionskomplexes darzulegen. Martin Heideggers Seins-Philosophie im Allgemeinen und darunter sein Traditionsverständnis im Speziellen sind etwa zum wichtigen Ausgangspunkt von Arbeiten muslimischer Autoren wie Aḥmad Fardīd (1912–1994), ʿAbdurraḥmān Badawī (1917–2002), späterhin auch Ḥasan Ḥanafī (1935–2021), Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābarī (1935–2010) oder Ṭāhā ʿAbdurraḥmān (geb. 1944) geworden;[76] auch die breite Rezeption des Gadamer'schen Traditionsbegriffs, z. B. in den Werken des zeitgenössischen muslimischen Religionsphilosophen Burhanettin Tatar ist hinterlegt.[77] Diese intensive wechselseitige Inspektion und Rezeption macht es erforderlich, dem Entwurf muslimischer Traditionsver-

---

76 Umfassend dazu: Moser, Kata; Gösken, Urs; Hayes, Josh (Hg.) (2019): *Heidegger in the Islamicate world.* Lanham. Insbesondere Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābarī und Ṭāhā ʿAbdurraḥmān haben wichtige Beiträge zum muslimischen Traditionsdiskurs geleistet: Ǧābarī, Muḥammad ʿĀbid al- (2006): *At-Turāṯ wa l-hadāṯa. Dirāsāt wa munāqašāt (Tradition und Modernismus).* 3. Aufl. Beirut; ders. *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī (Kritik der arabischen Vernunft.* 4 Bände. Erschienen 1984–2001, vgl. Ǧābarī, Muḥammad ʿĀbid al- (2009): *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung.* Berlin; ʿAbdurraḥmān, Ṭāhā (1994): *Taǧdīd al-manhaǧ fi taqwīm at-turāṯ (Neue Wege der Aktualisierung von Tradition).* Casablanca.

77 Tatar, Burhanettin (1998): *Interpretation and the problem of the intention of the author. H.-G. Gadamer vs. E.D. Hirsch.* Washington.

https://doi.org/10.1515/9783110794656-002

ständnisse eine ausgiebige Darstellung bisheriger Untersuchungen und Überlegungen zum Traditionsbegriff vorzuschalten. Die im Folgenden vorgenommene Auswahl transdisziplinärer Reflexionen über Tradition ergibt sich daher aus ihrer inhaltlichen und konzeptionellen, sowie ihrer sich in einer konkreten Rezeption niederschlagenden Relevanz für den zeitgenössischen muslimischen Traditionsdiskurs.

1 Transdisziplinäre Zugänge zum Begriff der Tradition

1.1 Sozialhistorische Abhängigkeiten des Traditionsbegriffs

Die ungerichtete begriffliche Verwendung von Tradition, die weitgehend bereits für den zeitgenössischen muslimischen Diskurs festgestellt wurde, lässt sich mehrheitlich auch für europäische Forschungsdiskurse der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften diagnostizieren. Die Folge der fachübergreifend unsystematischen Verwendung ist auch hier eine massive Unschärfe des Traditionsbegriffs. Die überwiegende Thematisierung von Tradition als Ideen- und Kulturbegriff steht sozialhistorisch betrachtet in unmittelbarem Verhältnis zum tiefen historischen Bruch zwischen europäischer Neuzeit und Moderne. Insbesondere die sozialpolitischen und ideologischen Konflikte während der Zeit der Aufklärung prägen bis in die Gegenwart hinein die kognitive und affektive Wahrnehmung des Traditionsbegriffs.[78] Neben der Aufklärung kommt als Kulturepoche lediglich die Romantik der einflussreichen Prägung des Traditionsbegriffs nahe, wobei zu ergänzen wäre, dass die weitgehend verherrlichende Würdigung von Tradition während der Romantik eine Gegenposition zur fundamentalen Dekonstruktion von Tradition innerhalb der Aufklärung einnimmt. Die eigentliche konservative Reaktion auf die Forderungen der Aufklärung hat sich indessen unter dem Banner jener intellektuellen Bewegung formiert, die späterhin als *Französischer Traditionalismus* bezeichnet werden wird und als deren wichtigster Vertreter Louis de Bonald (1754–1840) gilt.[79] Im Gegensatz zu De Bonald, der die Aufrechterhaltung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung intensiv auf eine Gegebenheit göttlicher Ordnung zurückführte, kommt Edmund Burke, britisches Pendant konservativer Theorie, ohne

78 Dittmann: *Tradition und Verfahren.* S. 22–32.

79 Koyre, Alexandre; Cohen-Rosenfield, Leonora (1946): *Louis De Bonald.* In: *Journal of the History of Ideas* 7 (1). S. 56–73; Picavet, François (1916): *La Philosophie de Bonald.* In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 82. S. 166–173.

jeglichen Verweis auf göttliche Legitimation aus und beruft sich stattdessen auf eine rein weltliche Naturordnung.[80]

Diese spezifische sozialhistorische Rückbindung des Traditionsbegriffs hat zu einer starken Verselbstständigung einer normativen Opposition von Tradition und Moderne geführt. Dittmann bezeichnet diese sozialhistorische, ausgesprochen wirkmächtige Prägung des Traditionsbegriffs als *Traditionalismustheorem:* die Behauptung eines „historischen Unterschied[s] zwischen einer traditionalen und einer posttraditionalen, modernen Zeit".[81] Die normative Opposition von Tradition und Moderne wird von der Aufklärung an kennzeichnend für die Thematisierung des Traditionsbegriffs in der europäischen Ideengeschichte und wirkt so bis in die heutige Gegenwart hinein. Sie beruht wesentlich auf der Annahme eines gesellschaftlichen und kulturellen Bruchs, der dazu geführt habe, dass die europäischen Gesellschaften sich von einer ehemals traditional orientierten zu einer modern orientierten Funktionsweise entwickelt hätten. Die Differenzierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Handlungstypen, aus der heraus vielfach ein linearer evolutionärer Entwicklungsgedanke resultiert, wird für die soziologische Betrachtung des Traditionsbegriffs in den folgenden Jahrzehnten prägend. Sesshaftigkeit, Schriftlichkeit und die Autorität von Erfahrungswissen gehören umgekehrt zu den zentralen Merkmalen der Kennzeichnung traditionaler Gesellschaften.[82]

1.2 Tradition und Modernisierungsparadigma in der Soziologie

In der Soziologie steht das Traditionalismustheorem in enger thematischer Relation zu Thesen und Modellen einer global gedachten Modernitätsentwicklung. Mit Jürgen Habermas übernimmt die Soziologie die Aufgabe einer „Krisenwissenschaften par excellence", indem sie, anders als andere wissenschaftliche Fachbereiche wie etwa Ökonomie oder Politikwissenschaften, ein starkes Interesse an Problemen von Gesellschaften als ganze beibehalten habe.[83] Seinen relevantesten Ausgangspunkt nimmt der soziologisch verhandelte Zusammenhang von Tradition und Moderne in den Arbeiten Max Webers. Webers ursprünglicher Impuls der Auseinandersetzung mit Fragen der unterschiedlichen Entwicklungen von Kulturen, darunter nicht-okzidentale Kulturen eingeschlossen, rührt aus seiner impliziten Grundannahme,

80 Reedy, W. Jay (1981): *Burke and Bonald. Paradigms of late eighteenth-century conservatism.* In: *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 8 (2). S. 69 – 93.
81 Dittmann: *Tradition und Verfahren.* S. 143.
82 Oevermann: *Soziologische Überlegungen.* S. 11 – 15.
83 Habermas, Jürgen (2011): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Frankfurt am Main. S. 19 – 20.

wonach wirtschaftliche und gesellschaftliche Ordnungen ideen-, das heisst für die frühe Moderne insbesondere auch religionsbedingt seien. Die bekannteste Ausarbeitung dieser Grundannahme ist sicherlich der Verweis auf den Zusammenhang protestantischer Ethik und zweckrationaler Lebensführung, welche laut Weber in die Herausbildung eines kapitalistischen Wirtschaftsmodells mündete. Das Vorhaben Webers, die Ideen- und Religionsbedingtheit von gesellschaftlichen Ordnungen aufzuzeigen, setzt dabei ein komparatives Element voraus, da die Ausgestaltung der jeweiligen Bedingtheiten nur im Vergleich unterschiedlicher gesellschaftlicher Konstellationen, d. h. im Vergleich unterschiedlicher gesellschaftlicher Entwicklungen von Völkern und Staaten zu bewerkstelligen ist.[84] Webers zu diesem Zweck konzipierte soziologische Methodik, die wesentlich auf einem Verfahren der Herstellung von Idealtypen beruht, wurde in der späteren Rezeption der Arbeiten Webers allerdings vielfach im Sinne einer normativen Graduierung von Gesellschaftsformen missdeutet. Besonders Webers Unterscheidung von zweckrationalen, wertrationalen, affektiven und traditionalen Handlungstypen wurde für eine normative Abgrenzung zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen instrumentalisiert. Dabei geht es Weber in seiner Idealtypologie nicht um eine monolithische oder deterministische Bestimmung der Ganzheit von Gesellschaften, sondern sie ist blosses Instrument des Vergleichs, welches durch eine methodisch einkalkulierte Überbetonung von Signifikatoren den Betrachtern eine hermeneutische Annäherung an Phänomene ermöglichen soll. Webers Idealtypologie ist also nicht dazu gedacht, zu beschreiben, wie Gesellschaften tatsächlich *sind*, sondern wie bewusst hervorgehobene Merkmale in idealtypischer Abstraktion für eine soziologische Theoriediskussion operationalisiert werden können:

> Wenn er [d. h. Max Weber] in der Folge immer wieder die Frage stellt, warum sich nur im Okzident ein rationaler Industriekapitalismus entwickelte, und wenn er mit der Bedingungskonstellation antwortet, die nur hier bestand, so bedeutet dies nicht, daß davon abweichende Bedingungskonstellationen ein solches Ergebnis nicht auch hätten erzeugen können, noch, daß andere Kulturkreise, die später den Weg zum modernen Industriekapitalismus gingen oder zu gehen suchten, dieselben „Stufen" zu durchschreiten hatten, in die man eine okzidentale Entwicklung „zergliedern" kann.[85]

84 Das „universalgeschichtliche Problem" bei Weber wird in der Frage zum Ausdruck gebracht, „warum außerhalb Europas weder die wissenschaftliche noch die künstlerische noch die staatliche noch die wirtschaftliche Entwicklung in diejenigen Bahnen der Rationalisierung ein(lenken), welche dem Okzident eigen sind." Zitiert nach: Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns.* S. 225–226.

85 Schluchter, Wolfgang (1989): *Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams.* In: Wolfgang Schluchter (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik.* Frankfurt am Main. S. 11–124. S. 15–16.

Weber rückt damit bewusst ab von einer essentialisierenden Wahrnehmung traditionaler, in diesem Falle muslimischer Gesellschaften und vermeidet es explizit, institutionelle oder kulturelle Verfasstheiten muslimischer Gesellschaften auf eine monokausale Wirkungsweise des Islams zurückzuführen:

> Nicht der Islam als Konfession der Individuen hinderte die Industrialisierung … [Aussparung im Original] Sondern die religiös bedingte Struktur der islamischen Staatsgebilde, ihres Beamtentums und ihrer Rechtsfindung.[86]

Dennoch führte besonders die begriffliche Unterscheidung von rationalen Handlungsformen im Gegensatz zu traditionalen Handlungsformen in Webers Rezeption zu einer Gegenüberstellung von Rationalität und Tradition als zwei sich notwendig negierenden Handlungslegitimationen des Menschen im Einzelnen und von Gesellschaften in ihrer Summe. Die idealtypische Klassifikation Webers und seine Grundannahme der mittelbaren religiösen Bedingtheit gesellschaftlicher Ordnungen hatte noch zu seiner eigenen Lebenszeit kontroverse Diskussionen ausgelöst, wie sich unter anderem an der langanhaltenden Debatte zu seiner Protestantismus-These dokumentieren lässt; erst mit seinem „Antikritischen Schlußwort", drei Jahre nach Veröffentlichung der Protestantismus-These, erklärt Weber, von der übermässigen Rezeption seiner These überrascht, die Diskussion aus seiner Sicht für beendet.[87]

Weber verwendet den Begriff Tradition schliesslich hauptsächlich in zweifacher Hinsicht. Erstens nutzt er die Zuschreibung „traditional" zur Kennzeichnung von Handlungsorientierungen und spricht dann von „traditionalen Handlungsformen", die er von anderen Handlungsformen abgrenzt. Zweitens bietet Weber an einer Stelle eine auffällig psychologistische Definition von Tradition, indem er sie als „Glauben an die Unverbrüchlichkeit des immer-so-Gewesenen als solche" beschreibt. Diese Definition von Tradition, obgleich vielfach übernommen und diskutiert, bleibt jedoch aus dem Grund provisorisch, weil Weber keine systematische Erörterung des Traditionsbegriffs unternimmt und er hier zwar auf einen wichtigen, letztlich jedoch nur einzelnen Aspekt von Tradition abzielt. Seine argumentativen Verwendungen des Traditionsbegriffs bleiben folglich uneinheitlich und bieten sich nur punktuell für eine traditionstheoretische Fundierung an. Was von Webers fachlicher Zuwendung übrig bleibt, ist vor allem eine begrifflich ausgesprochen wirkmächtige Typologie, die in Missinterpretation von Webers methodischer Anleitung das entlang von Karsten Dittmann eingeführte Traditionalismustheorem verfestigt.

86 Schluchter: *Zwischen Welteroberung und Weltanpassung.* S. 11.
87 Schluchter: *Zwischen Welteroberung und Weltanpassung.* S. 11.

Das Zusammenwirken von Traditionalismustheorem und Modernisierungsparadigma wird für die europäische Soziologie des 20. Jahrhunderts und insbesondere für deren Verwendung des Traditionsbegriffs, ungeachtet aller legitimer Vorsicht, massgeblich. Die Suche nach quantitativen Indikatoren traditionaler Gesellschaften, d. h. insbesondere mit Blick auf aussereuropäische Verhältnisse, lässt sich exemplarisch an den Arbeiten von Samuel Eisenstadt aufzeigen. Mit Eisenstadt nimmt ein bis dato in der soziologischen Betrachtung überwiegend qualitativ geführter Traditionsbegriff eine erkennbar empirische Seite an, als deren Ausdruck die Darstellung signifikanter Kennzeichen von Modernisierungsprozessen fungieren. Soziodemographische und strukturelle Indices sollen von nun an helfen, einen Zeitpunkt des *takeoff* zu identifizieren, von dem an vormalig traditionale Gesellschaften eine nicht-revidierbare Modernisierung erlebten.[88]

Obwohl sich Eisenstadt in Konsequenz seines soziologischen Interesses intensiv mit theoretischen Bestimmungen von Tradition auseinandersetzt, bleibt seine Verwendung des Traditionsbegriffs mehrdeutig und bisweilen in negativer Abgrenzung bestimmt:

> Ob man nun die Tradition als Häufung von Sitten, Bindung and die Vergangenheit, als frageloses Hinnehmen von Gebräuchen und Symbolen, als Legitimierung dieser Gebräuche durch die Vergangenheit oder als Verbrämung der Vergangenheit unter dem Signum der Heiligkeit sah; jedenfalls betrachtete man sie oft als Gegensatz zu den qualitativen und organisationellen Aspekten des modernen Lebens.[89]

Das in der Soziologie lange Zeit vorherrschende Modernisierungsparadigma, auf das sich hier auch Eisenstadt indirekt bezieht, geht demnach von einer unausweichlichen, nunmehr lebensweltlich sich dokumentierenden Dichotomie von Tradition und Moderne aus und sieht Tradition als Hinderungsgrund von Gesellschaften, sich zur Moderne hinzuentwickeln. Erst in späterer Zeit, so Eisenstadt, seien in der Soziologie Zweifel an der Angemessenheit des Modernisierungsparadigmas aufgekommen und ein kritischer Diskussionsbedarf an der quantitativen Einordnung moderner Lebensformen angezeigt worden.[90] Tradition wurde dann, so Eisenstadt, womöglich gar als Garantin jener reformistischen Geisteshaltung diskutiert, die den Wandel von Neuzeit zu Moderne für die Menschen erst erstrebenswert hatte werden lassen.

Die Besonderheit in Eisenstadts Verhandlung des Traditionsbegriffs liegt womöglich vielmehr in der Fokussierung auf die Frage nach gesellschaftlichem Wandel

88 Eisenstadt, Shmuel N. (1979): *Tradition, Wandel und Modernität.* Frankfurt am Main. S. 129.
89 Eisenstadt: *Tradition, Wandel und Modernität.* S. 43–44.
90 Vgl. die von Hans Joas eingeworfene Behauptung vom „Ende der Säkularisierungstheorie". Habermas, Jürgen (2019): *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1.* Berlin. S. 81.

selbst. Hier bieten die Überlegungen Eisenstadts ausgesprochen wertvolle Verknüpfungen der beiden Parameter Tradition und Wandel, und insofern auch wichtige Anschlussperspektiven für die Verhandlung der Frage des Verhältnisses von Tradition und Wandel in muslimischen Kontexten. Wiederholt kommt Eisenstadt zur Feststellung, Tradition sei ein „Reservoir des Verhaltens und der Symbole einer Gesellschaft".[91] Die Kennzeichnung von Tradition als „Reservoir" lässt darauf schliessen, dass Eisenstadt Tradition als eine Form eines subtilen Hintergrundwissens versteht, welches sich mittelbar zwar auch auf die Verfasstheit kultureller und gesellschaftlicher Institutionalität auswirkt, in ihrer grundsätzlichen Wirkungskraft allerding unscheinbar daherkommt und hintergründig amtiert. Allerdings seien Gesellschaften, dies ist die zweite zentrale Aussage in Eisenstadts Traditionsverständnis, durch eine Gleichzeitigkeit solcher Symbolreservoirs gekennzeichnet, sodass sich zwischen mehreren solcher Symbolreservoirs ein permanentes Ringen um Geltung einstelle. Die unterbewussten Symbolbestände spiegeln sich in der institutionellen, kulturellen und diskursiven Repräsentation von Gesellschaften wider und prägen insofern in massgeblichen Teilen die soziale und öffentliche Ordnung.[92] Indem Eisenstadt Traditionen mit unterschiedlichen Symbolbeständen gleichsetzt, die wiederum die gesellschaftliche Ordnung prägen, kommt dem Traditionsbegriff hier eine elementare Bedeutung für die Möglichkeit von gesellschaftlichem Wandel zu.

Wie auch bei Weber ist in der Fragestellung Eisenstadts ein universalsoziologischer Anspruch immanent angelegt. So kommt Eisenstadt in verschiedenen Werken spezifisch auf den Islam zu sprechen; auch wenn in einer bisweilen unglücklichen Verknappung.[93] Im Rahmen einer Aufsatzsammlung unternimmt Eisenstadt nichtsdestotrotz konzentriertere Ausführungen zum Verhältnis von Modernität und Islam. Dabei teilt Eisenstadt zunächst Webers Revision essentialistischer Zuschreibung und sieht ebenfalls einen multikausalen Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaftsordnung:

> Die Unterschiede zu Europa lassen sich nicht – oder gewiss nicht hauptsächlich – auf das Vorhandensein vieler „traditionaler" Elemente in islamischen Ländern zurückführen. Sie seien vielmehr mit der Weise verbunden, in der sich der Islam institutionalisierte und ausbreitete.[94]

91 Eisenstadt: *Tradition, Wandel und Modernität.* S. 131.
92 Eisenstadt: *Tradition, Wandel und Modernität.* S. 15–20.
93 Eisenstadt: *Tradition, Wandel und Modernität.* S. 221–224.
94 Eisenstadt, Shmuel N. (1989): *Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation.* In: Wolfgang Schluchter (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik.* Frankfurt am Main. S. 342–359. S. 344–345.

Die in der Soziologie weitestgehend angenommene Dichotomie von Tradition und Moderne wird sodann auch für die prominente Diskussion über die „post-traditionale“ Gesellschaft ausschlaggebend, wie durch den britischen Soziologen Anthony Giddens aufgezeigt wird.[95] Nur behauptet Giddens gerade nicht die Beseitigung jeglichen Charakters von Traditionalität seit dem Aufbruch in die Moderne, sondern umgekehrt, dass Tradition sich auch in der vermeintlich traditionsbefreiten modernen Gesellschaftsform erhalten habe, lediglich in weniger sichtbarer Form als noch zu vormodernen Zeiten. Für Giddens ist es besonders der Aspekt der Zwanghaftigkeit gesellschaftlicher Ordnungen, der ihm für die Definition von Tradition ausschlaggebend ist, und gerade diese Zwanghaftigkeit hält er für einige Bereiche moderner Lebensführung für gegeben.[96] Dennoch bewegen sich für Giddens die Weltgesellschaften, gerade durch eine fortschreitende Entmachtung von lokalen Beziehungsverhältnissen, tendenziell weiter weg von einer traditionsbasierten, dem Traditionsverständnis Giddens’ nach in sozialen Zwängen verhafteten Gesellschaftsform.[97]

Die Diskussion, bisweilen auch kritische Infragestellung des Traditionalismustheorems in der jüngeren sozialwissenschaftlichen Forschung, wie an den Ausführungen von Giddens und Eisenstadt aufgezeigt, wird von weiteren Ansätzen unterstützt, die argumentieren, dass es in jeder Zeit und in jeder Epoche zivilisatorischer Kultur zu neuen Traditionsbildungen kommen könne. Traditionen würden demzufolge gerade immer dann aktualisiert oder neu konstituiert, wenn es den jeweiligen Akteuren und Akteurinnen darum ginge, individuelle oder kollektive Sinnleerstellen zu kompensieren, und wo andernfalls allgemeine Desorientierung oder soziale Friktionen zu befürchten seien. Die Konstituierung neuer Traditionen schaffe in diesen Momenten Möglichkeiten, eine neue Zweckgerichtetheit menschlichen Handelns zu bewirken:

> There is no time and place […] which has not seen the „invention“ of tradition. We should expect it to occur more frequently when a rapid transformation of society weakens or destroy the social patterns for which „old“ traditions has been designed, producing new ones to which they were not applicable, or when such old traditions and their institutional carriers and promulgators no longer prove sufficiently adaptable and flexible, or are otherwise eliminated:

---

95 Vgl. Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (2014): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse.* Berlin; vgl. auch die Rekonstruktion der europäischen Enttraditionalisierung bei Gabriel, Karl (1991): *Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft.* In: Dietrich Wiederkehr und Karl Gabriel (Hg.): *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche.* Freiburg im Breisgau. S. 69 – 88.

96 Giddens, Anthony (1993): *Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft.* In: *Soziale Welt* 44 (4). S. 445 – 485. S. 454.

97 Giddens: *Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft.* S. 476 – 480.

> in short, when there are sufficiently large and rapid changes on the demand or the supply side. [...] This implies [...] against both nineteenth-century liberalism and more recent „modernization“ theory that such formalizations are not confined to so-called „traditional“ societies, but also have their place [...] in „modern“ ones.[98]

Worin also sowohl frühere wie auch moderne Traditionsbildungen geschickt in der Lage seien, ist die Suggestion der Kontinuität und Altehrwürdigkeit.[99] Gerade das kommunikative Spiel um Inanspruchnahme von Kontinuität auf der einen Seite und die Proklamation von Reform, Revision und Ruptur auf der anderen, deren Erforderlichkeiten jedoch je nach Perspektive ihrer Reklamatoren höchst unterschiedlich bewertet werden, bildet einen weiteren wichtigen Baustein in der soziologischen Annäherung an den Traditionsbegriff.

Die bei weitem umfassendste soziologische Studie zu Tradition geht auf Edward Shils zurück und sie legt damit den Grundstein für jede neuere traditionstheoretische Forschung. Auch Shils nimmt Bezug auf die sozialhistorische Opposition von Moderne und Tradition. Allerdings legt er hier weniger den Fokus auf die Frage der Rolle von Rationalität und Mündigkeit innerhalb dieser Narration, sondern er verweist auf die Relevanz der Individualisierung, die den modernen Menschen aus seiner Gebundenheit in traditionalen Institutionen, als die Shils die Kirche, Familie und Schule identifiziert, löse. Traditionalität sei in ihrer Funktion innerhalb solcher Systemgebäude allerdings nicht mehr oder weniger dogmatisch oder intolerant als in abstrakten Systemgebäuden wie „Szientismus, Säkularismus oder Rationalismus“.[100] Die mit der Moderne einsetzende Subjektorientierung kürze dagegen jedwedes Sozialhandeln auf die Zweckkalkulationen der eigenen Lebensspanne; transgenerationale Handlungszwecke verlören indessen an Bedeutsamkeit.[101]

Shils Betrachtung von Tradition baut merklich auf seiner Vorstellung des Menschen als ein durch Zeitlichkeit definiertes Wesen auf. Jedes Individuum besitze ein Bewusstsein von sich selbst als ein durch Zeit und gleichzeitig über Zeit hinweg gehendes Subjekt. Aus diesem Bewusstsein der simultanen Zeitgebundenheit wie auch Zeittranszendierung resultiere eine existenzielle Spannung zwischen dem Bedürfnis nach historischer Rückbindung und freiheitlicher Vision für die Zukunft.[102] Die subjektive Identifikation, mit welcher Tradition auch immer, schaffe Entlastung und schütze den Menschen davor, dieser Anspannung gegenüber vollkommen ausgeliefert zu sein. Dadurch erklärt sich für Shils schliesslich die ei-

---

98 Hobsbawm, Eric J.; Ranger, Terence O. (Hg.) (2012): *The Invention of tradition.* Cambridge. S. 4–5.
99 Hobsbawm et al.: *Invention of tradition.* S. 1.
100 Shils: *Tradition.* S. 5.
101 Shils: *Tradition.* S. 11–12.
102 Shils: *Tradition.* S. 47–50.

gentliche Genese der Autorität von Tradition. Sie speise ihre Legitimation zum einen aus der Unmittelbarkeit des Gegebenen, zum anderen berufe sie sich auf eine historische Kontinuität und deute damit ein Versprechen an, über die zeitgeschichtliche Aktualität hinaus Gehaltreiches zu indizieren.

Mit seiner umfassenden Studie zum Begriff der Tradition gelingt Shils damit eine soziologische Untersuchung, die sich dem Modernisierungsparadigma bewusst ist und um die sozialgeschichtliche Verwicklung des Traditionsbegriffs weiss, und dennoch auf die enorme Aktualität eines in der Soziologie lange Zeit vernachlässigten Phänomens verweist.

1.3 Tradition in der Moralphilosophie und als Mittel der Kulturkritik

Dass die Dichotomie von Tradition und Moderne tatsächlich die Folge eines nicht nur politischen, sondern gleichermassen kulturellen Konflikts während der Zeit der Aufklärung ist, lässt sich beispielhaft am Begriffsgebrauch von Tradition bei Immanuel Kant feststellen. In dessen Moralphilosophie hatte der Traditionsbegriff noch nicht jene negative Aufladung erfahren, die er nachaufklärerisch vorweist; man könnte in gewisser Weise gar von einer positiven Würdigung des Traditionsbegriffs bei Kant sprechen. Vor dem Hintergrund seines wichtigsten intellektuellen Anliegens, Kulturkritik und Moralphilosophie zusammenzudenken, und den Menschen in diesem Bewusstsein kulturell perfektionieren zu wollen, räumt Kant der Tradition die Aufgabe ein, Voraussetzung zu sein, ohne welche dieses Hauptanliegen nicht zu erreichen ist. Kant verwendet den Traditionsbegriff in einem medialen Sinne, d. h. angelehnt an dessen terminologische Grundbedeutung in *trans-dare*[103]; eine Übergabehandlung, wie sie ursprünglich im römischen Recht kodifiziert ist.[104] Ohne die Möglichkeit, dass Menschen Erfahrungswissen an kommende Generationen weitergeben, sodass nicht jede Generation gezwungen sei, in ihrer wissensbasierten Weltbewältigung bei null anzufangen, sei der Mensch Kant zufolge nicht in der Lage, seine kulturelle Perfektionierung zu erreichen. Tradition ist für Kant insofern wesentliche Bedingung einer kumulativen Kulturentwicklung.[105] Dieser Gedanke von Tradition als akkumuliertem Erfahrungswissen knüpft an das weiter oben bereits angeführte Traditionsverständnis der Evolutionsanthropologie an. Ein darüberhinausgehendes, dezidiert aufklärerisches Kriterium gewinnt der

103 Dittmann: *Tradition und Verfahren.* S. 41.

104 Wiedenhofer, Siegfried (1992): *Tradition, Traditionalismus.* In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Stuttgart. S. 607–650. S. 608–612.

105 Dittmann: *Tradition und Verfahren.* S. 49.

Traditionsbegriff bei Kant, wenngleich doch, insofern er zwischen einem medialen und einem substantiellen Verständnis von Tradition unterscheidet. Die moralische Erziehung des Menschen, die grundsätzlich nicht auf positive oder negative Disziplinierung gründet, verlangt die rationale Einsicht des moralischen Subjekts in den Zweck des eigenen Handelns. Ein substantieller Traditionsbegriff, der beispielsweise auf amtlicher Autorität oder unvernünftige Imitation eines Vorbildes gründet, ist für Kant gleichbedeutend mit Heteronomie und Unmündigkeit, und daher abzulehnen. Tradition gewinnt bei Kant demnach eine spürbar positive Würdigung als medialer Begriff, der den Zweck der kulturellen Perfektionierung des Menschen ermögliche. Als inhaltlicher Selbstzweck könne Tradition allerdings nur Gegenstand einer permanenten Kritik sein – hierin spiegelt sich der spezifisch aufklärerische Aspekt in Kants Begriffsverwendung von Tradition.[106]

Einen weiteren wichtigen Zugang zum moralphilosophischen Traditionsbegriff bilden die jüngeren Arbeiten von Alasdair MacIntyre. Wie bereits im Zusammenhang mit der Unterscheidung eines vor- und eines nachaufklärerischen Traditionsbegriffs gesehen, rückt Tradition gerade bei der Behandlung moralphilosophischer Fragestellungen in den intellektuellen Fokus. Die Frage der moralischen Eignung des modernen Menschen bildet so auch für MacIntyre den Ausgangspunkt seiner Erörterungen. Ausschlaggebend ist dabei die Skepsis MacIntyres gegenüber der Evidenz einer rational hergeleiteten Moral. Keine moralische Position könne gegenüber einer anderen moralischen Position als weniger oder mehr vernünftig, als schlichtweg besser oder schlechter aufgezeigt werden, so MacIntyre. Moral beruhe letztlich auf normativen Axiomen, die selbst keiner rationalen Verhandlung mehr unterliegen würden. Der moderne Anspruch, Moral in ihrer Letztbegründung rational herstellen zu können, läuft für MacIntyre der faktischen Wahrnehmung der Gleichwertigkeit aller moralischen Entscheidungen zuwider. Die Konsequenz sei eine Verschiebung der moralischen Instanz in das Selbst: Alle moralischen Urteile seien letztlich Ausdrücke ausgesprochen relativer, individueller Haltungen und Präferenzen. Erst nach Bewusstwerdung der jeweiligen subjektiven Präferenz vollziehe sich die eigentliche rationale Argumentation. Die rationale Argumentation ist dem moralischen Urteil für MacIntyre also nachgeordnet und begründet sie nicht umgekehrt. Diese Form der moralischen Urteilsbildung beschreibt MacIntyre als „Emotivismus". Das moralisch aus sich selbst begründete Handeln sei jedoch ein sehr kurzsichtiges Handeln: Es verhält sich nicht zu seiner Umgebung, weder in zeitlicher noch in sozialer Relation. Ohne jegliche Teleologie in der Bewertung moralischer Handlung bliebe der Mensch aber nur auf sich selbst und seinen begrenzten zeitlichen Horizont zurückgeworfen. Dementsprechend kritisiert MacIn-

106 Dittmann: *Tradition und Verfahren.* S. 40 – 51.

tyre das kantische Ideal einer vollumfänglich rational hergeleiteten Moral.[107] Tradition wird für MacIntyre nun zu einem Scharnier, das dem Menschen erlaube, das moralische Urteil vor dem Hintergrund eines historischen Geschehens zu betrachten: „Ich kann die Frage: Was soll ich tun? nur beantworten, wenn ich die vorgängige Frage beantworten kann: Als Teil welcher Geschichte oder welcher Geschichten sehe ich mich?"[108] In dieser Scharnierfunktion definiert MacIntyre Tradition schliesslich als

> eine historisch erweiterte und sozial verkörperte Argumentation, und zwar teilweise gerade eine Argumentation um die Güter, die diese Tradition konstruieren. Innerhalb einer Tradition erstreckt sich das Streben nach Gütern über Generationen, manchmal über viele Generationen [...] Das Fehlen oder Umsetzen der relevanten Tugenden der Tradition stärken und schwächen sie.[109]

MacIntyres moralphilosophische Positionierung wird demzufolge zu einem Gegenentwurf zur kantischen Moralphilosophie. Der Traditionsbegriff nimmt in beiden Entwürfen eine zentrale Funktion in der Argumentationsstrategie ein, obgleich die unterschiedliche inhaltliche Bestimmung von Tradition zu entgegengesetzten Konklusionen führt: Wohingegen Kant von einem medialen Traditionsbegriff ausgeht, der im Sinne einer kumulativen Kulturentwicklung seinem Zweck der rationalen Moralbegründung dient, nutzt MacIntyre den Begriff der Tradition, um das zeitliche und interpersonale Verflochtensein des Menschen in seiner Lebensumwelt anzuzeigen und dies zum zentralen Argument seiner These über das Scheitern der Aufklärung zu erheben.

MacIntyres Versuch der Wiederbelebung des Traditionsbegriffs hat derweil zu zahlreichen kritischen Reaktionen geführt.[110] Jeffrey Stout etwa sieht im Wirken MacIntyres einen tiefen Neotraditionalismus verankert, der über einen bewusst mehrdeutigen Verweis auf Tradition unterschiedliche Anliegen vermische und diese dadurch letztlich verdecke. Einerseits benutze MacIntyre den Traditionsbegriff in einem weitgehend nachvollziehbaren Sinn eines historischen Diskursstranges, andererseits setze MacIntyre Tradition jedoch unmittelbar gleich mit Autorität und Tugendhaftigkeit.[111] Stout wirft MacIntyre vor, mit seiner Rede von Tradition einem undurchsichtigen Antimodernismus zu huldigen und sieht darin die Gefahr einer

107 MacIntyre, Alasdair C. (2006): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Erweiterte Neuausgabe.* Frankfurt am Main. S. 67.
108 MacIntyre: *Verlust der Tugend.* S. 288.
109 MacIntyre: *Verlust der Tugend.* S. 297.
110 Bernstein, Richard J. (1986): *Philosophical profiles. Essays in a pragmatic mode.* Cambridge. S. 115–140; Okin, Susan Moller (1989): *Justice, gender, and the family.* 15. Aufl. New York. S. 60–61.
111 Stout, Jeffrey (2004): *Democracy and tradition.* Princeton, N.J. S. 136.

Erosion liberal-demokratischer Grundhaltungen. Des Weiteren weist Stout die Behauptung MacIntyres zurück, die Demokratie, so wie sie als Regierungssystem aus der Philosophie der Aufklärung hervorgegangen ist, kenne keine inhärenten Werte und besitze selbst keine Tradition, und verweist zur Widerlegung dessen auf zentrale Tugenden demokratischer Gesellschaften.[112] Der Vorwurf MacIntyres, liberal-demokratische Gesellschaften verfügten nicht über inhärente Tugenden, bestätigt für Stout nurmehr, dass es MacIntyre nicht um eine sachliche Differenzierung im Begriff der Tradition gehe, sondern vielmehr um die Bemächtigung des Traditionsbegriffs für eine ideologisch begründete Delegitimierung demokratischer Moderne. Die Kritik Stouts zeigt so sehr deutlich die strukturellen Schwachstellen des Traditionsbegriffs bei MacIntyre auf: Es ist nur allzu leicht, Tradition mit einem Nimbus des überzeitlich Heroischen und Heiligen zu versehen, und bei entsprechender historischer Konstellation der politischen Nutzniessung zuzuführen.

1.4 Destruktion und Konstruktion der Tradition

Ähnlich wie in der Soziologie findet der Traditionsbegriff auch in der Philosophie überwiegend ungerichtete Verwendung.[113] Ausnahmen bilden einzelne Autorinnen und Autoren, für die Tradition zu einem wichtigen Begriff ihrer zentralen philosophischen Fragestellungen wird. Über den Aspekt der Geschichtlichkeit von Tradition hatte schon Edward Shils einige wichtige Aussagen beigetragen. Tradition dient demnach häufig einer normativen Funktionalisierung von Geschichte, in der es nicht mehr darum gehe, die ursprüngliche Potenzialität von historischen Ereignissen offenzuhalten, sondern eine teleologische Gerichtetheit von Ereignissen zu proklamieren; eine Betrachtungsweise von Geschichte, die gerade für das Wirken religiöser Gründerfiguren reklamiert wird.

Mit Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer treten auf dem Feld der Philosophie zwei wegweisende Perspektiven auf Tradition in Erscheinung, wobei ihre Positionierungen gegenüber dem Traditionsbegriff oftmals als konträr aufgefasst werden. Heideggers Zugang zu Tradition ist in erster Linie ein existenzphilosophischer. In der Kohärenz von Selbstsein und In-der-Welt-Sein liegt für Heidegger die Bestimmung des Menschseins überhaupt – Heidegger spricht hier vom „eigentlichen Sein".[114] Tradition beraube dagegen, so Heidegger, den Menschen tendenziell der Möglichkeit zur Eigentlichkeit seines Seins aufzuschliessen, weil sie ihm nicht

112 Stout: *Democracy and tradition.* S. 119–123.
113 Winter: *Traditionstheorie.* S. 16–18.
114 Heidegger, Martin (2006): *Sein und Zeit.* 19. Aufl. Tübingen. S. 52–59.

die Wirklichkeiten des Lebens in ihrer mannigfaltigen Vielheit eröffne, sondern den Lebenswandel des Menschen aus der Autorität einer historischen Singularität heraus bestimme.[115] Im Selbstverständlichwerden des Alltäglichen, ein Prozess, zu dessen Entwicklung Tradition beitrage, besteht für Heidegger die Gefahr, dass die Uneigentlichkeit zum dauerhaften, jedoch trügerischen Lebenszustand des Menschen würde. Tradition ist für Heidegger insofern das Instrument eines uneigentlichen Lebens, sie wirkt für ihn gar anti-hermeneutisch.

Wenn man nun danach fragt, welchen Nutzen das Festhalten an Tradition dem Menschen überhaupt erbringt, wenn klar ist, dass sie ihn von der Eigentlichkeit seines Seins wegführt, dann entgegnet Heidegger mit der Bequemlichkeit der Seinsentlastung, die den Menschen dahingehend verführe, dennoch an Tradition festzuhalten.[116] Aus der vehementen Kritik an Tradition resultiert für Heidegger allerdings keine absolute Abkehr von selbiger. Weil es keine Nicht-Tradition geben könne, könne man sich nicht einfach von ihr abwenden. Der einzige Weg für Heidegger, die durch Tradition verursachte Möglichkeitsblindheit für die Potentialität des Geschichtlichen zu bekämpfen, liegt in der Aufdeckung ebendieser traditionalen Verdeckung, der Destruktion. Nur die aufwendige Erschliessung der Verdeckungswirkung von Tradition könne die durch selbige verursachte Möglichkeitsblindheit beheben.[117] Heideggers Begriff von Tradition wird unter Massgabe dieses existenzphilosophischen Fokus demnach zu einem zentralen Problem in Bezug auf die Hinführung des Menschen zu seinem eigentlichen Sein. Vor diesem Hintergrund erklärt sich die anschliessende Rezeption, die in Heideggers Traditionsbegriff eine dezidierte Kritik an Tradition wahrnimmt.

Eine konträre Position im Hinblick auf Tradition wird hingegen Hans-Georg Gadamer zugesprochen; bisweilen ist die Rede von einer Rehabilitierung des Traditionsbegriffs.[118] Gadamers zentrales Ausgangsproblem liegt dabei zunächst im hermeneutischen Verstehen, worunter er auch die Frage geisteswissenschaftlicher Methodik schlechthin subsumiert. Demzufolge wendet sich Gadamer gegen eine in seinen Augen überzogene Betonung von scholastischer und syllogistischer Beweisführung innerhalb der Geisteswissenschaften und spricht von einer Beschränktheit des „Beweises aus Gründen". Die Geisteswissenschaften operierten, führt Gadamer aus, anders als die Naturwissenschaften, mit Bedeutungseinheiten, nicht aber mit Daten. Vernunft, und das ist Gadamers wichtigstes Argument der

115 Winter: *Traditionstheorie.* S. 53.

116 Winter: *Traditionstheorie.* S. 77.

117 Winter: *Traditionstheorie.* S. 81–87.

118 Winter: *Traditionstheorie.* S. 129; Vgl. dazu die Verteidigung von Gadamers Traditions- und Klassikbegriffs durch Aleida Assmann. Assmann, Aleida (1999): *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer.* Köln. S. 73–75.

Grundlegung geisteswissenschaftlicher Hermeneutik, könne sich nicht gegenüber ihrer eigenen Geschichtlichkeit verschliessen.[119] Symbol, Takt, Geschmack, Spiel – Gadamer diskutiert all diese seit der Aufklärung in Entlegenheit geratenen Begriffe und zeigt ihre Relevanz für die gegenwärtige geisteswissenschaftliche Methodik auf. In diesem philosophischen Programm erfahren sodann auch Autorität und Tradition eine kritische Würdigung. Gadamer ist es dabei ein Anliegen, einen vermeintlichen Widerspruch von Autorität und Vernunft nicht gelten zu lassen. Autorität bedeute gerade nicht den Nichtgebrauch von Vernunft, sondern beruhe selbst auf einer vernunftgeleiteten, aktiven Entschlossenheit. Daraus geht für Gadamer hervor, dass Autorität nicht eine Gleichsetzung mit blindem Gehorsam und Unmündigkeit bedeuten könne: Autorität sei nicht notwendig autoritär. Autorität, als deren Erscheinungsform die Tradition gilt, verweise lediglich auf die für Gadamer bedeutsame Geschichtlichkeit des Verstehens:

> In Wahrheit ist Tradition stets ein Moment der Freiheit und Geschichte selber. Auch die echteste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege.[120]

Es verwundert folglich nicht, wenn Gadamer in seiner Grundlegung geisteswissenschaftlicher Methodik das geisteswissenschaftliche Verstehen gleichsetzt mit dem Fortbestehen von Tradition, und zwar mithilfe der Überlieferung: Weil die Frage nach der Bedeutung des zu erschliessenden Gegenstandes sowohl am Anfang als auch am Ende jeder intellektuellen Suchbewegung stünde, würde eine geisteswissenschaftliche Methodik, die im Willen um Vorurteilsfreiheit die Überlieferung kategorisch ablehne, bloss ihrer eigenen Vorgefasstheit erliegen. Gleichwohl sich Gadamer mit seinem Verweis auf die Bedeutung der willentlichen Aneignung im Prozess des hermeneutischen Verstehens absetzen möchte von einer unreflektierten Imitation von Autorität, bleibt in der Rezeption seiner Erkenntnistheorie der Vorwurf bestehen, die reflexive Kritik im Prozess der Aneignung zu vernachlässigen. So bezeichnet Habermas Gadamers hermeneutische Grundlegung unmissverständlich als „traditionalistisch“, weil sie verhindere, dass im Prozess der Applikation Geltungen des Überlieferten zurückgewiesen werden könnten und zweitens die so verstandene Applikation keinen Dialog über den zu verhandelnden Sachverhalt vorsehe.[121]

Nun stellt sich die Frage des Verhältnisses der Traditionsbegriffe bei Gadamer und Heidegger in einem direkten Vergleich. Der Behauptung eines oppositionellen

---

119 Gadamer, Hans-Georg (2010): *Gesammelte Werke.* 7. Aufl. Tübingen. S. 24–35.
120 Gadamer: *Gesammelte Werke.* S. 286.
121 Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns.* S. 193–194.

Ausschlusses beider Autoren, insofern Heidegger für eine Verdachtshermeneutik und Gadamer für eine Rehabilitierung des Traditionsbegriffs stünden, ist mit gewisser Vorsicht zu begegnen. Immerhin nimmt Gadamer selbst Bezug auf Heidegger und willigt uneingeschränkt ein in dessen Problematisierung der unterbewussten Vorstrukturen des Verstehens, die sich durch einen unkritischen Bezug auf Tradition einstellten. Gadamer interpretiert Heideggers Bemühen um eine Destruktion der Verdeckungsgeschichte von Tradition jedoch nicht als Kritik an der Traditionalität des Menschen schlechthin. Wie Heidegger von der „Herrschaft des Selbstverständlichen" spricht und diese kritisiert, kritisiert Gadamer die „Herrschaft der undurchschauten Vorurteile". Hier stimmen Heidegger und Gadamer im Geiste einer hegemonialkritischen Haltung also weitgehend überein. In der Unterscheidung von „reinem Bewahren" und „mitnehmenden Bewahren" bei Heidegger liesse sich gar eine Spiegelung der Betonung der willentlichen und freiheitlichen Entscheidung für oder gegen Tradition bei Gadamer ausmachen. Von einer kontradiktischen Oppositionalität des Traditionsbegriffs bei Heidegger und Gadamer auszugehen, scheint mir vor diesem Hintergrund gewagt. Wohl nähern sich beide Autoren der Tradition allerdings von unterschiedlichen Blickwinkeln an, die selbst jedoch massgeblich Resultate ihrer ursprünglichen philosophischen Fragestellungen sind und keine klare inhaltliche Divergenz bezüglich des Traditionsbegriffs belegen.

Anders verhält es sich indessen mit der Kritik durch Jürgen Habermas und dessen Verweis darauf, dass Gadamers Traditionsverständnis von einer Überzeitlichkeit gültiger Gehalte auszugehen scheint – jedenfalls geht Gadamer tatsächlich nicht näher darauf ein, wie sich Geltungen im Verlauf der transgenerationellen Überlieferung verändern könnten. Die für Habermas aus dieser Unklarheit resultierende Reservation gegenüber dem Traditionsbegriff wird auch bei Theodor Adorno spürbar. Ähnlich wie Heidegger begegnet Adorno der Tradition grundsätzlich mit Skepsis, in gewisser Form ihrer Erscheinung auch mit deutlicher Ablehnung. Adorno beschreibt Tradition als zwingend „feudal" und im Widerspruch zu Rationalität befindlich.[122] In seiner Kennzeichnung von Tradition als „Nicht-Bewusstsein" erinnert Adorno damit stark an Heideggers Beschreibung von Tradition als uneigentliches Sein des Menschen. Aber ähnlich zu Heidegger besteht für Adorno der Ausweg aus den verhängnisvollen Verstrickungen der Tradition nicht in ihrer absoluten Rückweisung, sondern in ihrer kritischen Aneignung. Adorno macht keinen Hehl daraus, dass in seinen Augen die Loslösung des Menschen aus jeder geschichtlichen Erfahrung, dessen Zustandekommen gerade eine massgebliche Leistung der Tradition sei, die Gefahr einer instrumentellen Rationalisierung

122 Adorno, Theodor (2020): *Gesammelte Schriften. Band 2.* 8. Aufl. Frankfurt am Main. S. 310.

und Funktionalisierung des menschlichen Lebens in sich birgt.[123] Bereits Weber hatte im Anschluss an seine Herausarbeitung der methodischen Lebensführung des modernen Menschen die Gefahr eines Sinnverlustes antizipiert und diesen auf die Abkehr von ganzheitlich vereinnahmenden religiös-metaphysischen Weltbildern einerseits und eine Verselbstständigung der Teilbereiche zweckrationalen Handelns andererseits zurückgeführt.[124]

Adornos Ausdruck der Ambivalenz von Tradition tritt jedenfalls an keiner Stelle so deutlich hervor, wie in der folgenden Passage:

> Wie die in sich verbissene Tradition ist das absolut Traditionslose naiv: ohne Anlehnung von dem, was an Vergangenem in der vermeintlich reinen, vom Staub des Zerfallenen ungetrübten Beziehung zu den Sachen steckt. Inhuman aber ist das Vergessen, weil das akkumulierte Leiden vergessen wird; denn die geschichtliche Spur an den Dingen, Worten, Farben und Tönen ist immer die vergangenen Leidens. Darum stellt Tradition heute vor einen unauflöslichen Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch der Unmenschlichkeit.[125]

Entlang dieser Sequenz erlaubt Adorno allerdings auch eine präzisere Bestimmung seiner Skepsis gegenüber der Tradition. Es ist die Anrufung von Tradition als Reliquie, die für Adorno zum Kriterium der Ablehnung wird. Erst aus dieser Haltung heraus wird Tradition zu einer Ideologie und zu gefährlich geistiger Verhärtung. Die Gegenmittel, die Adorno in Folge seiner Kritik herausarbeitet, sind die der Distanz und der Negation. Vergangenes, so beglückend die Erinnerung daran auch sein mag, ist für Adorno unwiederbringlich – dies gelte für die Kunst, die Musik; im Grunde für alle Bereiche kulturellen Ausdrucks:

> Dichtung errettet ihren Wahrheitsgehalt nur, wo sie in engstem Kontakt mit der Tradition diese von sich abstößt. Wer die Seligkeit, die sie in manchen ihrer Bilder stets noch verheißt, nicht verraten will, die verschüttete Möglichkeit, die unter ihren Trümmern sich birgt, der muß von der Tradition sich abkehren, welche Möglichkeit und Sinn zur Lüge mißbraucht. Wiederzukehren vermag Tradition einzig in dem, was unerbittlich ihr sich versagt.[126]

In ähnlicher Weise wie Gadamer und Heidegger artikuliert demnach auch Adorno die ambivalenten Eigenschaften von Tradition einmal zu verblenden und einmal zu orientieren. Mit dem Vorschlag der Distanznahme, gar der bestimmten Negation von Tradition, geht Adorno in seiner Entgegnung von Tradition jedoch einen Schritt weiter; sicherlich im Vergleich zu Gadamers Versuch der kritischen Würdigung,

123 Adorno: *Gesammelte Schriften.* S. 311.
124 Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns.* S. 333–350.
125 Adorno: *Gesammelte Schriften.* S. 314–315.
126 Adorno: *Gesammelte Schriften.* S. 320.

aber auch im Vergleich der letztlich als konstruktive Aneignung konzipierten Destruktion der Verdeckungsgeschichte von Tradition bei Heidegger. Adornos Positionierung endet insofern in einer zweifachen Negation, indem die verheerenden Kräfte von Tradition ohnehin negiert werden, aber auch jede konstruktive Aneignung von Tradition immer wieder einem kritischen Zweifel unterzogen wird. Die kulturelle Aufgabe im Umgang mit Tradition, die für Adorno hieraus resultiert, ist die einer permanenten Dekonstruktion: Überall wo sich Tradition ideell und sozial aufbaut, sei ihr sofortig mit Misstrauen zu entgegnen.

1.5 Eine kritisch-rationale Wissenschaftstheorie der Tradition

Die in den Ausführungen Gadamers bereits deutlich gewordene Bedeutung des Traditionsbegriffs für wissenschaftstheoretische Fragestellungen wird unterdessen in den Arbeiten von Karl Popper nachhaltiger weiterentwickelt. Poppers Neugier gegenüber dem Begriff der Tradition resultiert aus der sozialgeschichtlichen Gegenüberstellung von Moderne und Tradition, die ihre Wirkung demzufolge auch auf das wissenschaftstheoretische Feld nicht verfehlt. Hier stünden sich grundsätzlich eine optimistische und eine pessimistische Epistemologie gegenüber: Zwei entgegengesetzte Positionen, die sich ebenso in entsprechenden gesellschaftspolitischen Idealvorstellungen widerspiegelten. Die optimistische Epistemologie räume dem Menschen laut Popper die Möglichkeit ein, alles selbst erkennen und erschliessen zu können. Darauf gründe die liberale Gesellschaftsidee – „der Mensch kann wissen, also kann er frei sein“.[127] Demgegenüber betrachte die pessimistische Epistemologie den Menschen in seinem Erkenntnisvermögen als eingeschränkt, d. h. nicht endlos. In dieser Begrenzung müsse sich der Mensch machtvoller Traditionen bedienen, die Autorität auf ihn entfalten und so vor fatalen Irrtümern schützen.

Diese paradigmatische Konfrontation, die sich besonders am Begriff der Tradition abarbeitet, führt bei Popper allerdings nicht zu einer rationalistisch begründeten Ablehnung des Traditionsbegriffs. Popper will vielmehr – selbstredend dem kritischen Geist der Rationalismus verpflichtet – die Traditionsskepsis der rationalistischen Wissenschaftsschule selbst kritisch reflektieren. Von dieser Intention getrieben formuliert Popper seinen Weg hin zu einer rationalen Theorie der Tradition. Popper ist sich demnach der Traditionalität des Rationalismus selbst vollkommen bewusst. Das Phänomen der Traditionsbildung schliesse wissenschaftliche Institutionen genauso ein wie religiöse. Aus dieser Warte heraus ist es für Popper inakkurat, Traditionalität im Bereich der Wissenschaftsartikulation

127 Popper, Karl R. (1949): *Towards a rational theory of tradition.* London. S. 6.

anders zu bewerten als im Bereich des Religiösen: Traditionen sind nicht mehr oder weniger mythisch oder objektiv, je nachdem ob sie im Bereich der Wissenschaft oder der Religion auftreten würden.

In diesem Aspekt stimmt Popper stark mit den Positionen von Thomas Kuhn überein. Auch für Kuhn kennt das Wissenschaftswesen, unabhängig von der Frage, ob es sich um Natur- oder Geisteswissenschaften handelt, eine starke Tendenz zur Traditionsbildung. Kuhn führt für diese Art der Traditionsbildung den Begriff des Paradigmas ein: Zur Plausibilisierung bestimmter Beobachtungen entwickelten Wissenschaftsgemeinschaften Theoreme, die eine Grosszahl der mit den beobachteten Phänomenen zusammenhängenden Probleme erklären. Diese Theoreme seien allerdings in gewisser Art beliebig. Zum einen deshalb, weil die Wissenschaftsgeschichte deutlich dokumentiert, dass für ein Set beobachteter Probleme gleich mehrere, identisch plausible Theoreme formuliert werden könnten. Zum anderen deckten die entworfenen Theoreme die problematischen Aspekte der Beobachtungen nie zu hundert Prozent ab, sondern immer nur zu einem relativen Anteil im Verhältnis zu anderen vorgebrachten Theoremen.[128] Die letztliche Überzeugungsleistung eines Theorems resultiere insofern nicht auf der immanenten Evidenz des Theorems selbst, ist jedoch letztlich Folge der sozialen Meinungsbildungsprozesse innerhalb einer Forschungsgemeinschaft.[129] Die so entstehenden Paradigmen, d. h. das Vorherrschen eines Erklärungstheorems in Bezug auf eine formulierte Problemstellung, bezeichnet Kuhn als „natürliche Wissenschaft“, bzw. als „wissenschaftliche Tradition“.

Popper wie auch Kuhn betrachten Traditionsbildungen demnach als signifikanten Teil der wissenschaftlichen Wissensproduktion. Kuhn geht sogar so weit zu behaupten, dass die meiste Wissenschaft dem Versuch einer zwanghaften Applikation der zuvor vereinbarten Theoreme auf die beobachtete Wirklichkeit gewidmet ist und eben nicht der Infragestellung bestehender bzw. der Erschliessung innovativer Theoreme.[130]

Gleichwohl Popper wie auch Kuhn dem Traditionsbegriff damit hohe Relevanz für die Wissenschaftstheorie einräumen und die Rolle von Wissenschaftstraditionen stark problematisieren, halten beide an einem positivistisch-rationalistischen Wissenschaftsverständnis fest. Bei Kuhn ist in diesem Zusammenhang das Potential der positivistischen Wissenschaft zur Autokritik ausschlaggebend. Je fester ein herrschendes Paradigma etabliert sei, desto mehr Raum öffne es für die Wahr-

128 Kuhn, Thomas S. (2007): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* 2. Aufl. Frankfurt am Main. S. 35.

129 Kuhn: *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* S. 33.

130 Kuhn: *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* S. 38.

nehmung von Anomalien, das heisst für Abweichungen von einer erwarteten Konformität zwischen empirischer Tatsachenbeobachtung und abstrakter Theoriebildung.[131] Die permanente wissenschaftliche Validierung eines Paradigmas bedingt, so könnte man im Anschluss an Kuhn formulieren, ein immer stärkeres Auseinanderdriften von Theoriebildung und empirischer Beobachtung, weil die notwendige Verdichtung in der Theoriebildung die Varianz in der Vielfältigkeit der Phänomene nicht mehr aufzufangen in der Lage ist. Andersherum liesse sich formulieren, je weitmaschiger eine Theoriebildung zu Beginn greift, desto höher die Wahrscheinlichkeit, dass sie sich als neues Paradigma durchsetzt. Zentral für die Argumentation bei Kuhn bleibt indes, dass das Potenzial der Autokritik eine inhärente Folge der wissenschaftlichen Traditionsbildung selbst ist. Ohne eine solche Zuspitzung in der Traditionsbildung würden Anomalien innerhalb der Theoreme nicht erkennbar.

Eine ähnliche Vorstellung bezüglich des autokritischen Potenzials positivistisch-rationalistischer Wissenschaft scheint auch Popper zu verfolgen, wenn er von „Tradition zweiter Ordnung“ spricht.[132] Der Wechsel von einer Haltung des Weitertradierens (*hand down*) zu einer Haltung des Weitertradierendens und Überdenkens, gegebenenfalls der Revidierung („hand down and think of it, think it over, perhaps you can give us a different story“[133]) [beachtlich, dass Popper hier von „Narration (story)“, nicht von wissenschaftlicher Evidenz spricht], sei der zentrale Aspekt eines positivistisch-rationalistischen Traditionsbegriffs.[134] Damit weichen Popper und Kuhn explizit, und das ist durchaus bedeutend, von der Akkumulationsthese als massgeblicher Erklärung wissenschaftlicher wie auch zivilisatorischer Evolution ab. Kuhn bekräftigt diesbezüglich mehrfach sein Festhalten an der Wirksamkeit revolutionärer Veränderung. Ein Paradigmenwechsel sei nicht bloss ein Übergang von einem herrschenden Theorem auf ein anderes in Folge einer Anhäufung von Wissensbeständen. Ein Paradigmenwechsel beinhaltet für Kuhn die Totalrevision einer vorherig etablierten Weltdeutung: Zwischen dem ptolemäischen Weltbild und dem kopernikanischen, zwischen Newtons Gesetz der Dynamik und Einsteins Theorie der Relativität sei kein Kompromiss zu machen, sie könnten nicht als akkumuliertes Wissen simultan und unabhängig voneinander fortbestehen, sondern erforderten unausweichlich die wechselseitige Annullierung.[135]

---

131 Kuhn: *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* S. 76 – 78.

132 Popper: *A rational theory of tradition.* S. 127.

133 Popper: *A rational theory of tradition.* S. 127.

134 Popper: *A rational theory of tradition.* S. 127.

135 Kuhn: Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. S. 80 – 83. Habermas spricht von „kategorialer Entwertung“ als Voraussetzung der Erlangung neuer Lernniveaus. Damit scheint er Kuhns Votum

Mit den wissenschaftstheoretischen Ausführungen bei Kuhn und Popper gewinnt die Diskussion des Traditionsbegriffs neue und überaus reichhaltige Aspekte. Der bisher vorgestellten Akkumulationsthese, die Tradition als evolutionären Prozess der Ausweitung des menschlichen Wissensbestandes begreift, wird hier eine scharfe Behauptung von Tradition als sich wechselseitig ablösende Deutungssysteme gegenübergestellt.

1.6 Tradition als Erinnerung

Wie eng der Begriff der Tradition mit kulturwissenschaftlichen und erinnerungstheoretischen Überlegungen zusammenhängt, wird aus den Arbeiten von Autorinnen und Autoren wie Aleida Assmann, Jan Assmann, Paul Ricœur[136], Pierre Nora[137], Jacques Le Goff[138] oder Maurice Halbwachs deutlich, ohne freilich den Anspruch zu stellen, allen Autoren und Autorinnen und ihren reichhaltigen Überlegungen hier umfänglich gerecht werden zu können.

Für Maurice Halbwachs stellen sich die sozialen Bedingungen des Menschen als ein Zusammenhang von Bedürfnissen und Gedächtnis daran dar. Den Begriff der Tradition verwendet Halbwachs in zweifacher Weise. Erstens setzt er Tradition gleich mit seinem Verständnis des kollektiven Gedächtnisses, welches selbst wiederum weniger Symbolbeständen oder Institutionen anhaftet, sondern eine Spiegelung sozialer Beziehungen darstellt, die im Gedächtnis abgespeichert werden.[139] Halbwachs' Begriff des kollektiven Gedächtnisses unterscheidet sich in dieser Hinsicht vom Begriff des kollektiven Gedächtnisses bei Jan Assmann, wie später zu sehen sein wird. In einem zweiten Sinne verwendet Halbwachs den Begriff der Tradition, um ein weitgehend geschlossenes Sozialumfeld zu kennzeichnen, wie beispielsweise Familie, eine religiöse Gruppe oder eine soziale Klasse. Tradition ist bei Halbwachs also sowohl Synonym für das kollektive Gedächtnis wie auch Bezeichnung eines bestimmten abgegrenzten Sozialumfeldes, in welchem die Bedingungen sozialer Erinnerung wirksam werden.

Jan Assmann knüpft in seinem Verständnis des kulturellen Gedächtnisses ausdrücklich an Halbwachs an und betont dessen Freilegung des Zusammenhangs

einer notwendigen Totalrevision von unverständig gewordenem Wissen beizupflichten. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns.* S. 104.

136 Vgl. Ricoeur, Paul (2004): *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen.* Paderborn.

137 Vgl. Nora, Pierre (2008): *Les lieux de mémoire.* Paris.

138 Vgl. Le Goff, Jacques (1992): *History and memory.* New York.

139 Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen.* Frankfurt am Main. S. 20–23.

von Erinnerung und sozialen Rahmungen.[140] Assmanns Kriteriologie des kulturellen Gedächtnisses geht allerdings weiter: Mimetisches, kommunikatives und das Gedächtnis der Dinge oszillieren, so Assmann, in einer vierten übergeordneten Ebene zusammen, der Ebene des kulturellen Gedächtnisses. Diese vierte Ebene trägt der letztendlichen Konstruktion von Sinn Rechnung. Die kulturelle Kontinuierung, die für Assmann den Zweck des kulturellen Gedächtnisses darstellt, sei schliesslich eine Form der Traditionsbildung.[141] Kulturelles Gedächtnis und Tradition entsprechen bei Assmann demnach weitestgehend ähnlichen Zweckbestimmungen. Der inhärent performative Charakter von Tradition wird derweil in der folgenden Beschreibung deutlich:

> Das gelebte, in Trägern verkörperte und in gelebtem Umgang sowohl durch sprachliche Unterweisung als auch und vor allem durch sprachloses Vormachen und Nachmachen weitergegebene und in weiten Bereichen selbstverständlich, unbewusst und implizit gewordene Wissen.[142]

Assmann sieht Tradition bzw. das kulturelle Gedächtnis zudem in einer grundsätzlichen Gefahr der zunehmenden Versteinerung. Wohingegen eine erste Ebene der Traditionsbildung sich noch auf Grundlage einer performativen Übung der Weitergabe von Sinn und Wissen beruft, Assmann bezeichnet diese Phase als *rituelle Kohärenz*, gewähre eine zweite Phase der Traditionsbildung, die sogenannte *textuelle Kohärenz*, bereits weniger Flexibilität und führe stärkere Vereindeutungen herbei. Der *Kanon* bilde sodann die Endform der verbindlich gemachten Erinnerung von Sinn und Wissen innerhalb einer Erinnerungsgemeinschaft. Hinter die Verbindlichkeit des Kanons, so folgert Assmann, könne nicht mehr zurückgegangen werden; dessen Geltung sei absolut. Gleichzeitig ist der Kanon die vom performativen Bewusstsein des Ursprungsrituals am weitesten entfernte Prozessetappe.[143]

Während der Begriff der Tradition bei Jan Assmann noch spürbar im Kontext seiner Theorie des kulturellen Gedächtnisses verhandelt wird, erfährt er bei Aleida Assmann eine unverkennbar selbstständigere Bedeutung. Aleida Assmann rückt in ihrer Behandlung des Traditionsbegriffs näher an eine veritable Theorie der Tradition heran. Dazu differenziert sie zunächst ein *gewöhnliches* Verständnis von

---

140 Assmann, Jan (2017): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München. S. 35 – 37.

141 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 16.

142 Assmann, Jan (1999): *Fünf Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum.* In: Ulrich Raulff und Gary Smith (Hg.): *Wissensbilder. Strategien der Überlieferung.* Berlin. S. 13 – 32. S. 18.

143 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 86 – 129.

einem *emphatischen* Verständnis von Tradition, wobei sie dem emphatischen Verständnis die Eigenschaft zuschreibt, Prozess zu sein.[144] Tradieren stellt für Aleida Assmann eine kulturelle Institution dar, die Sorge trägt, dass bestimmte Deposita, Werte, Handlungsformen, Texte, an nachfolgende Generationen weitergegeben würden. Aleida Assmann plädiert in ihren Ausführungen für einen differenzierten Traditionsbegriff, der die rationalistische Kritik an essentialistischen Traditionsverständnissen aufnimmt, diese jedoch ebenso selbst als kulturelle Konstruktionen betrachtet, wie die von ihr kritisierten essentialistischen Traditionsverständnisse selbst. Mit diesem Votum kehrt Aleida Assmann schliesslich stärker zurück zu Maurice Halbwachs' Herausstellung der Bedeutung von Tradition als Memoration einer kulturellen Kodifikation sozialer Bedürfnisse.

1.7 Tradition als theologischer Fachbegriff

Wohingegen der Begriff der Tradition in seinen bisherigen Thematisierungen zumeist eine sekundäre Folge anderweitig gelagerter intellektueller Problemstellungen war, seien diese erkenntnistheoretisch, soziologisch, wissenschaftstheoretisch, kulturwissenschaftlich oder moral- und existenzphilosophisch angelegt, ist Tradition in christlich-theologischer Hinsicht ein autonomer Fachbegriff und erfährt infolgedessen eine eigenständige und reichhaltige thematische Erschliessung.[145]

Der römisch-katholische Theologe Yves Congar legte 1960 mit seinem zweibändigen Werk *La tradition et les traditions* den Grundstein für eine ausführliche theologiegeschichtliche Fundierung des Traditionsbegriffs für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts.[146] Einer der wichtigsten nachfolgenden Interpreten des christlichen Traditionsbegriffs wird fortan Josef Pieper. Zum Ausgang seiner traditionstheoretischen Überlegungen wählt Pieper eine wissenschaftshistorisch einschlägig dokumentierte Diskussion zwischen Blaise Pascal und René Descartes über den Vorzug des methodischen Zweifels einerseits oder der überlieferten Autorität andererseits. Pieper referiert Pascals Aufteilung der menschlichen Wissenschaften in zwei Gattungen: Die eine berufe sich auf Erfahrung und Vernunft, die andere auf Überlieferung und Wissen.[147] Pieper wird in seinen daran anschliessenden Ausführungen deutlich machen, dass sein eigener Vorzug der Autorität und der Überlieferung gilt, und zwar deshalb, weil für ihn ein direkter Zusammenhang zwischen

144 Assmann: *Zeit und Tradition.* S. 1–5.
145 Winter: *Traditionstheorie.* S. 6; Wiedenhofer: *Tradition, Traditionalismus.* S. 613–617.
146 Vgl. Congar, Yves (1965): *Die Tradition und die Traditionen.* Mainz.
147 Pieper, Josef (1957): *Über den Begriff der Tradition.* In: *Tijdschrift Voor Philosophie.* 19 (1). S. 21–52. S. 24.

Wahrheit und ihrer Bewahrenswürdigkeit besteht. Aufgabe der transgenerationalen Überlieferung ist für Pieper folglich die identische Bewahrung eines ursprünglichen Gegenstandes.[148] Damit wendet sich Pieper ab von der Vorstellung eines kumulativen Traditionsbegriffs und beschreibt die Funktion von Tradition gerade im Widerstand gegen korrumpierende Eingriffe durch Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit. Tradition sei demzufolge dezidiert „widergeschichtlich". Damit rückt Pieper auch von der Idee von Tradition als Mehrungsprozess ab, wie von einigen zeitgenössischen Theologen und Theologinnen im Hinblick auf eine Öffnung des Traditionsbegriffs evoziert. Ein möglicher Substanzverlust, welcher entweder durch eine unvollständige Weitergabe einerseits oder eine Verwässerung des Traditums andererseits hervorgebracht werden könnte, gilt Pieper als unheilvolle Ruptur. Die Didaktik der Überlieferung gründe darüber hinaus nicht auf einer Gleichrangigkeit zweier Gesprächspartner, sondern in einer Gewährung von Vertrauen seitens des Zuhörers gegenüber dem Überlieferer, welches sich wiederum der Annahme einer „höheren Unmittelbarkeit des Besitzens" verdanke.[149]

Einen anderen Zugang zum Traditionsbegriff wählt Siegfried Wiedenhofer, wenn er von einem ekklesiologischen Verständnis der Traditionalität ausgeht und den Ausdruck kirchlicher Tradition darin verortet.[150] Die zum Zwecke der Analyse getroffene Unterscheidung in Hausgemeinde, Ortsgemeinde, bischöfliche Ortskirche und Weltkirche führt Wiedenhofer letztlich wieder zusammen, indem er aufzeigt, dass die kirchliche Tradition gerade im holistischen Ineinandergreifen unterschiedlicher Traditionsvollzüge realisiert würde. Zu einem dezidiert sakramentalen Traditionshandeln wird das christliche Handeln dadurch, dass es den Willen Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung repräsentiere:

> Weil die Glaubensgemeinschaft der gottesdienstlichen Versammlung, die Liebesgemeinschaft einer schöpferischen und geschwisterlichen Lebenspraxis und die Hoffnungsgemeinschaft der in der angebrochenen Endzeit Lebenden erst zusammen jenes mehrgestaltige Zeichen bilden, unter dem die Traditio Jesu an die Welt wirksame Gegenwart gewinnt, hat die Kirche auch erst dann ihren wahren Subjektcharakter erreicht, wenn sich im kirchlichen Traditionshandeln die Erfahrung der Schöpfung, Erlösung und Vollendung verbinden.[151]

---

148 Pieper: *Begriff der Tradition.* S. 34.

149 Pieper: *Begriff der Tradition.* S. 36.

150 Wiedenhofer, Siegfried (1991): *Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen.* In: Dietrich Wiederkehr und Karl Gabriel (Hg.): *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche.* Freiburg im Breisgau. S. 127–172. S. 127–130.

151 Wiedenhofer: *Tradition in den Traditionen.* S. 172.

Im Vergleich zu Pieper gestaltet sich der Traditionsbegriff bei Wiedenhofer, unabhängig der ekklesiologischen Schwerpunktsetzung, demnach offener gegenüber einer interdisziplinären, sozialwissenschaftlich relevanten Anschlussmöglichkeit. Die „empirische Gehalthaftigkeit“ wird bei Wiedenhofer gar zur Prüfungskategorie des kirchlichen Traditionsbegriffs und steht in wechselseitiger Abhängigkeit zur theologischen Begründung.

Mit Piepers Votum tritt andererseits ein substantielles Verständnis von Tradition auf, welches dem bisher wahrgenommenen medialen oder ekklesiologischen Traditionsverständnis entgegengesetzt ist. Ersteres geht davon aus, dass es einen festgelegten und erkennbaren Gegenstand oder Sachverhalt gäbe, der aufgrund einer inhärenten Wertigkeit Zweck einer Überlieferungshandlung werden müsse; legitimer Gegenstand der Bewahrung wird für Pieper nur das, was aus sich heraus bewahrenswert ist. Obgleich die sich daraus ergebende Didaktik der Überlieferung in Piepers Darstellung statische Züge anzunehmen scheint, hält durch den Begriff der Botschaft, den Pieper parallel zum Begriff des Traditums gebraucht, doch auch ein dynamisches Element in seine Überlegungen Einzug. Weder Material noch Medium der Überlieferung seien demzufolge ausschlaggebend, sondern die Botschaft, also der über die blosse Form hinausgehende Gehalt. Wie genau jedoch Botschaft der Überlieferung und Gegenstand der Überlieferung zusammenhängen, diese Frage wird in Piepers Ausführungen nicht weiter präzisiert.

Einen wichtigen Beitrag an der Schnittstelle von theologischem und nicht-religiösen Traditionsverständnis bringt seinerseits Moshe Idel mit Blick auf das rabbinische Judentum ein. Idel geht dabei von einer grundsätzlichen Dreigliedrigkeit des Traditionsbegriffs aus: Informant, Information und Informierte bilden die Äquivalenz zu Tradierer, Traditum und Rezipienten. Gleichermassen differenziert Idel jedoch den religiösen Kontext der Überlieferungshandlung. Ein in der Zeit singulärer Offenbarungsakt sei notwendig konstitutiv für die theologische Betrachtung des Traditionsbegriffs.[152] Weil es anders als bei der wissenschaftlichen Information nicht um die permanente inhaltliche Infragestellung der Information oder um inhaltliche Innovation gehe, rücke bei der religiösen Überlieferung der Akt der Überlieferung selbst stärker in den Fokus. Die Übergabe gleiche einem Akt der Initiation, die Performation der Überlieferung und die Persönlichkeiten von Informanten und Informierten seien ausschlaggebend für ein Gelingen der Überlieferungshandlung und damit der Lebendighaltung des Traditionsgeschehens.[153]

152 Idel, Moshe (1999): *Der Begriff der Überlieferung in der Kabbala des 13. Jahrhunderts.* In: Ulrich Raulff und Gary Smith (Hg.): *Wissensbilder. Strategien der Überlieferung.* Berlin. S. 61–93. S. 64.
153 Idel: *Der Begriff der Überlieferung.* S. 64–65.

Dass ein theologischer Begriff der Tradition auch vollkommen anders als in substanzieller oder medialer Deutung formuliert werden kann, zeigt der theologisch-komparative Ansatz von Wilfred Cantwell Smith auf. Das Ausgangsproblem in seinem heute zum Standard der komparativen Religionsforschung gewordenen *The Meaning and End of Religion* bildet für Cantwell Smith die Beobachtung einer anachronistischen Anwendung des modernen Religionsbegriffs auf frühere Glaubensbewegungen.[154] Dagegen identifiziert Cantwell Smith zwei alternative Erkenntnisbereiche des Religiösen, die für ihn zur Grundlage der wissenschaftlichen Betrachtung von Religion werden: Der Glaube und die kumulative Tradition.[155] Der Wissens- und Erkenntnisbereich des Glaubens decke die transzendentale Ebene von Religiosität ab. Die kumulative Tradition bilde auf der anderen Seite jeden materiellen und historischen Ausdruck von Religiosität ab: Orte, Schriften, Protagonisten, Rituale, soziale Institutionen und kulturelle Repräsentationen; kurzum, alles was sich in der materiellen Kultur des Religiösen niederschlage. Cantwell Smith betrachtet die kumulative Tradition damit gerade nicht als Konservierung eines vorzeitlichen Stiftungsmoments, sondern im Gegenteil als tiefenpsychologische Spiegelung der historischen Genese des Glaubens.[156] Die Traditionen von Religionen zeigen für Cantwell Smith die zeit- und kontextbedingten Veränderungen innerhalb des Geltungsbereichs des Religiösen an; das Immanente an Religiosität verortet er in einem Glaubensbegriff, der seiner Auffassung nach in allen religiösen Strömungen zu Beginn persönlich und innerlich ausgerichtet war und erst im Laufe der Zeit einen Prozess der Reifikation erfährt. In der Betonung der Historizität und des genetischen Charakters von Tradition gewinnt die Auseinandersetzung mit Tradition bei Cantwell Smith vor diesem Hintergrund eher einen dekonstruktiven Zweck, wohingegen die Traditionsbegriffe bei Pieper und Idel einen stärker affirmativen Zweck erfüllen.

Bereits nach diesen exemplarischen Anführungen wird deutlich, dass der Traditionsbegriff in dezidiert theologischer Perspektive über bisherige Elemente hinaus um weitere Aspekte ergänzt wird. Die Vorstellung eines spezifischen Offenbarungsgeschehens potenziert die Bedeutung des Stiftungsmoments einer religiösen Tradition und definiert in der Folge nicht nur den Überlieferungsgegenstand, sondern es weist ebenso die Rollen der an der Überlieferungshandlung involvierten Personen zu. Die Hervorhebung der Performation des Überlieferungsaktes bei Moshe Idel oder die Prüfung des Traditionsbegriffs anhand einer „empirischen Gehalthaftigkeit“ bei Siegfried Wiedenhofer weisen gleichzeitig darauf hin, dass

154 Cantwell Smith, Wilfred (1991): *The Meaning and end of religion.* Minneapolis. S. 16.
155 Cantwell Smith: *Meaning and end of religion.* S. 141.
156 Cantwell Smith: *Meaning and end of religion.* S. 149 – 153.

trotz der besonderen Bedeutung eines Offenbarungsgeschehens als Stiftungsakt von Tradition, theologische Traditionsbegriffe nicht notwendig ausschliesslich substantialistisch zu kennzeichnen sind. Der bei Josef Pieper widersprüchlich ausfallende Hinweis auf eine Dynamik innerhalb des religiösen Traditionsgeschehens, die sich durch die zentrale Bedeutung des Botschaftscharakters zeige, erfährt in Moshe Idels Vorstellung von Überlieferung als einem Akt der Initiation eine deutlichere Kennzeichnung im Sinne von Tradition als einem *modus vivendi*; das Motiv einer „Lebendigkeit von Tradition", wird bei vielen Autoren und Autorinnen zu einem signifikanten Kriterium des Gelingens von Tradition.

2 Veritable Traditionstheorien

Spielte der Begriff der Tradition bisher in allen aufgezeigten Behandlungen überwiegend eine unzusammenhängende Rolle (mit Ausnahme von Edward Shils), so wird auf der anderen Seite deutlich, dass aus den bisherigen Erörterungen noch keine Traditionstheorie im eigentlichen Sinne hervorgeht. Tatsächlich bleiben Entwürfe systematischer Traditionstheorien höchst selten. Als ausgewiesener Traditionstheoretiker hat sich etwa der Theologe Siegfried Wiedenhofer etabliert, indem er von einem christlichen Traditionsverständnis ausgehend immer weitere Kreise transdisziplinär anschlussfähiger Modelle von Tradition entworfen hat. Sein Lexikoneintrag zum Begriff der Tradition sowie die von Wiedenhofer mitgestaltete Reihe „Studien der Traditionstheorie" gehören zu den wichtigsten Fundstellen jeder seriösen Auseinandersetzung. Die transdisziplinäre Öffnung erlaubt über die Bestimmungen von Tradition in den jeweiligen Fachperspektiven bedeutende klassifikatorische Erkenntnisse, insofern Wiedenhofer immer wieder zu gewinnbringenden Typologien und Zuordnungen gelangt. So etwa, wenn er drei ausschlaggebende Zusammenhänge der europäischen Begriffsgeschichte identifiziert: Erstens: einen vor-modernen Begriffszusammenhang, der sich aus den Bereichen des Rechts, der Kultur und der Religion speist. Zweitens: einen aufklärerischen Zusammenhang, der Vernunft als Opposition zu Tradition bzw. Autorität begreift; und drittens: ein Zusammenhang der modernen Kritik an der von der Aufklärung überwiegend vertretenen Wahrnehmung von Tradition, insofern ihr eine verkürzte Vernunft- wie auch Traditionsvorstellung vorgeworfen wird.[157] Diesem eher historisch ausgerichteten Vorschlag der Modellierung schliesst Wiedenhofer weitere Ausführungen in horizontaler Systematik an, wenn er etwa dog-

157 Larbig, Torsten; Wiedenhofer, Siegfried (2005): *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse.* Münster. S. 254–259.

matische, rationale, romantisch-ästhetische, hermeneutische, deskriptive und theologische Verständnisse von Tradition typologisiert.[158] Jede Systematik weist natürliche Schwachstellen auf und sicherlich muss den Ordnungsvorschlägen Wiedenhofers nicht immer Folge geleistet werden. Mit seinen kontinuierlichen Beiträgen trägt Siegfried Wiedenhofer jedoch massgeblich zur Konstitution einer veritablen Traditionstheorie bei.

Die zumindest für den deutschen Sprachraum substanziell profundesten philosophischen Traditionstheorien müssen hingegen Thomas Arne Winter und Karsten Dittmann zugeschrieben werden, weshalb im Folgenden eine ausführlichere Darstellung der Hauptlinien ihrer Entwürfe vorgenommen wird.[159] Dittmann versteht Tradition als Instrument der kulturellen Überlieferung, wobei er nicht von einem erinnerungsbasierten Ansatz ausgeht, wie etwa Jan Assmann oder Maurice Halbwachs, sondern von einem kommunikativen. Indem Dittmann Tradition als Ausdruck einer Verfahrensethik konzipiert, grenzt er sich auf der einen Seite von einem substanziellen Traditionsverständnis ab, welches am Gehalt von Normen orientiert ist und auf eine wiederholte Überlieferung identischer Traditionsgehalte abzielt. Auf der anderen Seite erlaubt ihm der verfahrensethische Ansatz eine kritische Traditionstheorie zu entwerfen, die wesentlich auf Vorstellungen der Diskursethik und des Methodischen Konstruktivismus aufbaut. Tradition und Ethik hängen für Dittmann insofern fundamental zusammen. Nur in der unmittelbaren Abhängigkeit beider Begriffe könne sich für ihn daraus eine kohärente Kulturtheorie ableiten. Dittmanns Entwurf eines kommunikativen Begriffs der Tradition basiert zudem auf einer kritischen Diskussion der Theorie des kommunikativen Handelns bei Jürgen Habermas. Sprechen und Handeln bedeuten hierbei für Habermas eine Möglichkeit, gesellschaftliche Gültigkeitsfragen über rational motiviertes Verhalten zu lösen; d. h. eine „kommunikativ verflüssigte Moral" herbeizuführen, die es den Menschen erlaube, Dissense sinnvoll zu verhandeln.[160] Dittmann sieht in der habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns nun eine „implizite Traditionstheorie" gegeben, insofern er den Lebenswelt-Begriff bei Habermas, der für die Kontextualisierung von Sprechen und Handeln unerlässlich sei, als Synonym zum Begriff der Tradition annimmt. Neben Sprechen und Handeln wird die Tradierung für Dittmann so zu einem dritten wichtigen Aspekt eines kommunikativen Zusammenhangs. Habermas verwendet zwar den Begriff der Tradition tatsächlich in Annäherung an den von Dittmann hier verfochtenen Sinn,

---

158 Larbig: *Kulturelle und religiöse Traditionen.* S. 260 – 274.

159 Eine wichtige englischsprachige Ergänzung bildet: Alexander, James (2016): *A Systematic Theory of Tradition.* In: *Journal of the Philosophy of History.* Nr. 10 (1). S. 1 – 28.

160 Habermas: *Geschichte der Philosophie.* S. 15 – 16.

aber erst bei Dittmann wird die Bedeutung des Tradierens für die von Habermas angestrebte Theorie einer kulturellen Überlieferung vollends erkennbar:

> Ich möchte aber stattdessen eine Lesart vorschlagen, die es erlaubt, die Rede von kultureller Überlieferung in eine Rede von Traditionsprozess zu überführen. […] Bei den Traditionsmaterialien handelt es sich um ein tradiertes Wissen, das sich an einige (sic!) Punkten überlappen, aber nicht vollkommen deckungsgleich sein muss. Prozessoral getragen werden Traditionsmaterialien durch kommunikative Handlungen; dies sind Beispiele für Traditionshandlungen. Die Konstitution einer Lebenswelt hängt dann fundamental von gelingenden Tradierungen ab, wobei die jeweils tradierten Materiale nicht das gesamte Hintergrundwissen, sondern immer nur Ausschnitte daraus darstellen. Durch Tradierungen wird das Hintergrundverständnis zu einem gemeinsam geteilten, kulturell eingespielten Vorverständnis.[161]

Mit seinem Verständnis von Tradition als kommunikative Handlung und der geschickten Anknüpfung dieses Verständnisses an Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns gelingt es Dittmann, nicht nur einen für die kritische Kulturtheorie fruchtbaren Begriff von Tradition zu entwickeln. Er überführt den Traditionsbegriff damit auch in das Feld der Verfahrensethik und öffnet dem Traditionsbegriff damit den Zugang zu gegenwärtigen Fragen der Sozialethik.

Thomas Winter führt seinen Entwurf durch einen sozialhistorischen Überblick ein, belässt es allerdings nicht bei einer blossen historischen Darstellung, sondern leitet daraus fünf grundlegende Vorurteile gegenüber Tradition ab: 1. Tradition als Widerspruch zu Rationalität, 2. Tradition als Widerspruch zur Moderne, 3. Tradition als Widerspruch zu Innovation und Fortschritt, 4. Tradition als Ausdruck politischen Konservatismus[162] und 5. die Wesenlosigkeit von Tradition, d. h., dass Tradition keine eigene Substanz besitze, sondern nur eine Trägerstruktur darstelle, die sich anderweitiger substanzieller Gehalte bedienen müsse.[163] Die auf diesen Vorüberlegungen gründenden Auseinandersetzungen mit den Traditionsbegriffen bei Heidegger und Gadamer differenziert Winter im Anschluss als „authentizitätslogi-

161 Dittmann: *Tradition und Verfahren.* S. 189 – 190.

162 Vgl. dazu die Differenzierung von Traditionalismus und Konservatismus bei Karl Mannheim: „Wir unterscheiden deshalb *Traditionalismus,* als eine menschliche Eigenschaft, von *Konservatismus,* als einem spezifisch historischen und modernen Phänomen. Es gibt eine allgemein menschliche seelische Veranlagung, die sich darin äußert, daß wir am Althergebrachten zäh festhalten und nur ungern Neuerungen eingehen. […] Offenbar meint hier ‚*traditionalistisch*' eine *formalpsychische Eigenschaft,* die mehr oder minder in jedem Individuum lebendig ist; ‚*konservativ handeln*' aber ein Handeln im Sinne eines objektiv vorhandenen Strukturzusammenhangs." Mannheim, Karl (2003): *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens.* Frankfurt am Main. S. 92 – 94 [Hervorhebungen im Original].

163 Winter: *Traditionstheorie.* S. 9 – 16.

sches“ und „spekulationslogisches“ Traditionsverständnis.[164] Die Authentizitätslogik Heideggers gehe dabei grundsätzlich von der Wirklichkeit einer ursprünglich authentischen Traditionsstiftung aus, die jedoch im Laufe ihrer geschichtlichen Einbettungen verschüttet geht. Die Aufgabe der Traditionsanhänger sei daher eine ständige Freilegung der ursprünglich authentischen Traditionsstiftung. Der Verdachtshermeneutik Heideggers stellt Winter sodann eine „Vertrauenshermeneutik“ Gadamers entgegen. Diese beruhe auf der Annahme, dass kein idealer Anfangspunkt einer Traditionsstiftung existiere, dagegen jedoch eine permanente Vermittlung des Wahren durch die Geschichtlichkeit der Tradition hindurch. Die Traditionsanhänger wachsen demnach beständig mit den spekulativen Auslegungen ihrer Traditionen.

Aus der Diskussion der beiden Traditionskonzepte deduziert Winter fünf Leitbegriffe, die nach seinem Dafürhalten die Grundlage für eine inhaltlich-begriffliche Bestimmung von Traditionalität schlechthin formen. In der Unterscheidung von *Sinn und Wahrheit* kommt Winter zu dem Schluss, dass Tradition in keinem Bezug zu Wahrheit stehen könne. Demzufolge gebe Tradition nicht Auskunft über aktuelle oder vergangene Wirklichkeit, sie sei jedoch Ausdruck eines Verstehens und einer Sinnzuweisung. Für Winter bleibt Tradition infolgedessen im Bereich „hermeneutischer Phänomene“, nicht jedoch im Bereich von Wirklichkeiten. Zweitens schreibt Winter Tradition die Eigenschaft zu, notwendig *ambivalent* zu sein. Dies rühre daher, dass Traditionen immer beide Aspekte der Dekonstruktion wie auch der Affirmation zugleich in sich trügen. Weiter gehöre *Geschichtlichkeit* zu einem zentralen Charakter jeder Tradition. Sie verweist auf die kontextuelle Gebundenheit sowohl der Traditionsträger wie auch der Traditionsgehalte selbst. Nichts an der Tradition sei absolut, so Winter, der gerade in theologischen Verwendungen des Traditionsbegriffs die Verleitung sieht, Traditionen gerade nicht in ihrer Geschichtlichkeit anzuerkennen. *Pluralität und Homogenität* bilden ein viertes Paar an Leitbegriffen. Hier behandelt Winter die Herausforderung, von Tradition im Plural zu sprechen und zu denken, da es nie um eine Verhandlung von Tradition oder Nicht-Tradition im Singular gehen könne, sondern immer um eine plurale Verhandlung von Traditionen und Nicht-Traditionen zugleich. In seinem fünften Leitbegriff mahnt Winter die Differenzierung von *Tradition und Überlieferung* an. Dadurch würde ersichtlich werden, dass ein und dasselbe Überlieferungsgut von verschiedenen Traditionen veranschlagt werden könne. Die Bezüge auf ein identisches Überlieferungsgut können also mannigfaltig, bisweilen in gegenseitigem Ausschluss passieren.[165]

164 Winter: *Traditionstheorie.* S. 149 – 156.
165 Winter: *Traditionstheorie.* S. 149 – 156.

II Erste Synthese: Muslimische Äquivalenzen zum Traditionsbegriff

Der bisherige Blick auf transdisziplinäre Zugänge zum Traditionsbegriff hat die Unterschiedlichkeit der möglichen Perspektivierungen von Tradition deutlich zu Tage gefördert und gleichzeitig Schlaglichter auf wichtige Kontroversen um den Traditionsbegriff geworfen. Der Zweck dieser bisherigen Zusammenstellung besteht, wie bereits ausgeführt, in einer inhaltlichen und konzeptionellen Triangulation als Vorbereitung für die muslimische Erschliessung von Traditionsverständnissen. Erst diese breite transdisziplinäre Anlage garantiert, wichtige Aspekte des Traditionsbegriffs nicht aus dem Sichtfeld zu verlieren und so auch für die muslimische Diskussion fruchtbar zu machen. So sehr die unterschiedlichen Zugänge auch variieren, so bieten sie doch eine erste begriffs- und ideenbasierte Fundierung, um muslimische Verhandlungen von Tradition zu taxieren. Auf dieser Grundlage stellt sich weitergehend (1) die Frage, welche sprachlichen Begriffe der muslimische Traditionsdiskurs führt und welche semantischen Bedeutungen hinter den Sprachwendungen stehen. Wie wird „Tradition“ in relevanten muslimischen Sprachen wiedergegeben und welche Konnotationen gehen damit einher? Ein exemplarischer Blick auf eine aktuelle muslimische Traditionsdebatte soll (2) einen vorläufigen Abgleich bieten, um festzustellen, ob und inwiefern bisherig festgestellte Inhalts- und Strukturmerkmale der transdisziplinären Traditionsforschung verwertbar sind (3). Dies führt (4) zu einer Reevaluation der Legitimität, von „islamischer Tradition“ sprechen zu können und eröffnet für den Fortgang der Untersuchung zentrale Hypothesen islamischer Traditionalität.

1 „Tradition“ in muslimischer Terminologie

Tradition geht sprachlich auf das lateinische *tradere*, einer Kürzung aus *transdare* zurück und beschreibt eine archaische Handlungsweise der „Interaktion und Kommunikation von Handlungsträgern im Zusammenhang der Übermittlung eines Gegenstandes oder einer Person“.[166] Im römischen Recht wurde die *traditio* zu einem eigenständigen Rechtsbegriff, der Übergabehandlungen von Eigentum schützt. Wiedenhofer sieht zudem einen Zusammenhang zum antiken Depositalrecht, so wie es im römischen, griechischen und jüdischen Recht reichlich praktiziert wurde und einem Deponenten den Anspruch einräumt, ein Depositum für einen be-

166 Wiedenhofer: *Tradition, Traditionalismus.* S. 607.

 https://doi.org/10.1515/9783110794656-003

stimmten Zeitraum bei einem Depositär hinterlassen und unbeschadet zurückverlangen zu können. Derart rechtliche Konnotationen prägten, so Wiedenhofer, allgemeine Vorstellungen von Tradition, indem etwa die Idee einer Unversehrtheit und Bewahrungspflicht an Bedeutung gewönnen. Auf kultureller Ebene weist Wiedenhofer zudem auf die für die Antike lange Zeit gültige Übereinstimmung von Tradieren (*tradere*) und Lehren (*docere*) hin, so wie sie auch für die frühe islamische Wissenskonzeption dominant belegt ist.[167] „Wie Lernen ein Empfangen ist“, schreibt Wiedenhofer dazu, „ist Lehren ein Weitergeben und Überliefern“.[168]

Anders als für viele aus dem Lateinischen oder Griechischem kommende Begriffe hat sich für die Verwendung von Tradition kein entsprechender arabischer Neologismus etabliert. Man findet zwar gelegentlich die Form *trādīšun*, diese scheint wohl aber zu sperrig für eine flüssige Sprachintegration zu sein und findet allgemein wenig Anklang. Das Bedeutungsspektrum von Tradition wird dagegen durch autochthone arabische Wortwurzeln abgedeckt, die allesamt je unterschiedliche Bedeutungsaspekte aufnehmen.[169] Die beiden am häufigsten verwendeten arabischen Begriffe gehen auf die Wurzeln *q-l-d* und *w-r-ṯ* zurück. Für das arabische *q-l-d* zeichnen sich zwei semantische Verdichtungen ab. In der ersten Verdichtung bezeichnet das Verb das Anlegen eines kostbaren Gegenstandes oder das zunächst ganz konkret verstandene *be-kleiden* eines Amtes, was metaphorisch zu einem *über-tragen* eines Amts wird: Das dingliche Anlegen von Insignien wird in ein abstraktes Verleihen von Autorität überführt. In der zweiten Verdichtung beschreibt *q-l-d* ein Resonanzgeschehen, ein auf das Anvertrauen von Autorität an eine Person reagierendes Folgen, Nachahmen und Imitieren durch eine andere Person. In speziell religiöser Fachliteratur hat sich daraus die Beschreibung des Verhältnisses von religiösen Spezialisten und religiösen Laien hervorgetan. Das *taqlīd*, auch wenn innermuslimisch stark umstritten[170], bezeichnet so eine Relation, in welcher sich der Laie (*al-muqallid*, der Folgende) in religiösen Fragen den Einschätzungen eines Spezialisten (*al-muqallad,* dem Gefolgten) anschliessen darf. Im Rahmen moderner Reformdebatten hat sich in vielen muslimischen Diskursen zur Kennzeichnung einer traditionalistischen Geisteshaltung zudem die Bezeichnung *taqlīdiyya* durchgesetzt; eine Substantivierung, die der deutschen „ismus“-Bildung entspricht. Gleich der paradigmatischen Modernismus-Traditionalismus-Oppositionalität ergibt sich im Arabischen demzufolge ein *ʿaṣrāniyya-taqlīdiyya*-Gegensatz; die Zeitmässigkeit, arab. *ʿaṣrāniyya*, wird so zum logischen Antagonismus von *taqlīdiyya.* Im ebenfalls häufig vorkommenden Plural *taqālīd* verliert das

167 Vgl. Kap. III. 2.2.1.

168 Wiedenhofer: *Tradition, Traditionalismus.* S. 612.

169 Schulze: *The Birth of Tradition and Modernity.* S. 29 – 41.

170 Calder, Norman (2010): *Taḳlīd.* In: *Encyclopédie de l’Islam.* Leiden.

Substantiv hingegen wiederum an ideologischer Aufladung und dient der populären Kennzeichnung von überlieferter Gewohnheit, Brauchtum und Sitte.

Die zweite am häufigsten im Zusammenhang mit Tradition vorkommende Wortwurzel geht auf die Radikale *w-r-ṯ* zurück. Im ersten Stamm beschreibt *w-r-ṯ* das Ererben, im zweiten Stamm das Vererben von Gütern. Aus dieser Wurzel werden gleichsam mehrere Nomina abgeleitet, wobei *wirṯ* das Erbe im materiellen Sinne meint, *turāṯ* ein geistiges Erbe benennt. Mit dem Zusatz *ṯaqāfī* zu *at-turāṯ aṯ-ṯaqāfī* wird explizit ein kulturelles Erbe gekennzeichnet; aber auch ohne diesen expliziten Zusatz wird *turāṯ* weitgehend im Sinne eines zivilisatorischen Erbes verstanden und genutzt. Was an beiden mehrheitlich verwendeten Begriffen auffällt, ist, dass keiner der beiden dem semantischen Gehalt des lateinischen *transdare* folgt, sondern in *q-l-d* eine semantische Symbolik des Anvertrauens und Akzeptierens, in *w-r-ṯ* eine Symbolik von Vererben und Ererben angelegt ist. Die arabische Sprachphänomenologie identifiziert das transgenerationale Übermitteln also mit keinem Begriff aus dem Symbolbereich des Gebens und Nehmens. Diese Differenz leistet zwar in keiner Weise der Tatsache Abbruch, dass die arabischen Begriffe ihrem Bedeutungsgehalt nach der gleichen Intention folgen wie das lateinische *transdare*, aber es erklärt auf der anderen Seite, warum sich im Arabischen kein so äquivalent mächtiger und weitreichender Begriff der Tradition gebildet hat, wie im Lateinischen.

Neben den beiden am häufigsten verwendeten Begriffen *turāṯ* und *taqālīd* existieren noch eine Reihe weiterer Wortbildungen, die allerdings nur in spezifischen Kontexten Verwendung finden. Das Nomen *ʿāda* hat etwa ähnliche Bedeutung wie *taqālīd*, leitet sich nur von einer anderen Wurzel ab und zielt stärker auf eine konkrete Sittenpraxis als auf eine abstrakte Idee von Tradition. Das arabische *ʿurf* weist stärker sozialethische Konnotationen auf, gleicht in seiner semantischen Herkunft der Grundbedeutung von *Ge-wissen* und wird so im Sinne moralischer Gewohnheiten verwendet. Auch die für die islamische Theologie ausgesprochen relevanten Termini *sunna* und *manhağ* weisen eine gewisse Relevanz für die Übertragung des Traditionsbegriffs auf. Das Nomen *sunna* beschreibt das erfolgreiche Einführen bzw. Weiterführen einer Gewohnheit und wird in dieser Bedeutung im Persischen stark, im Arabischen eher gelegentlich im Sinne von Tradition verwendet. *Manhağ* meint das Einschlagen einer bestimmten Richtung, wird in der spekulativen Theologie häufig für die Kennzeichnung einer bestimmten Theologie- oder Rechtschule genutzt. Ungeachtet dieser weiteren sprachlichen Optionen bleibt *at-turāṯ al-islāmī*, noch vor *at-taqālīd al-islāmiyya*, die inhaltlich kongruenteste wie auch häufigste sprachliche Entsprechung der Vorstellung einer „islamischen Tradition".

2 qaḍiat at-turāṯ – Die muslimische Traditionsdebatte

Ein Werk des azharitischen Grossgelehrten Aḥmad aṭ-Ṭayyib (geb. 1946) soll hier als Ausgangspunkt fungieren, um eine Annäherung an muslimische Zugänge zum Traditionsbegriff zu vollziehen und zu ermitteln, welche tragenden Begriffe und Verständnisse sich in muslimischen Traditionsdiskursen rekonstruieren lassen und inwiefern diese mit den bisherigen Erschliessungen des Traditionsbegriffs einhergehen. Das Werk des amtierenden *šayḫ al-azhar* Aḥmad aṭ-Ṭayyib trägt den Titel *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd. Munāqašāt wa-rudūd* (Tradition und Erneuerung. Anfragen und Widerlegungen) und ist eine Replik auf einen reformatorischen Vorstoss des ägyptischen Religionsphilosophen Ḥasan Ḥanafī, dem er mit seinem Werk *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd* (Tradition und Erneuerung) eine erste publizistische Sichtbarkeit verliehen hatte.[171] Ḥanafī löste mit seinem in erster Auflage 1980 erschienenen Buch und der darin formulierten Forderung einer umfassenden Revision des arabisch-islamischen Traditionsverständnisses eine umfassende und intensive Kontroverse aus, die zu einer grundsätzlichen Frage über die Zukunftsfähigkeit der arabisch-islamischen Kultur avancierte und über den engeren Diskussionsrahmen in Ägypten hinaus in die gesamte arabisch-islamische Welt von Syrien bis in den Maghreb ausstrahlte.[172] Die Frage, die sich im Laufe der Debatte immer stärker herauskristallisierte, war jene nach dem Potenzial des arabisch-islamischen Erbes, einen zukunftsfähigen gesellschaftlichen Wandel in der arabisch-islamischen Welt bewirken zu können.

Die „Traditionsfrage“ (*qaḍiat at-turāṯ*) wurde so zum sinnbildlichen Kennwort dieses internationalen muslimischen Diskurses um das islamische Erbe. Diese jüngste Debatte stellt allerdings für sich kein Novum dar, sie knüpft vielmehr an eine intellektuelle und gesellschaftliche Auseinandersetzung an, die nunmehr seit etwa 200 Jahren – einige Beobachter und Beobachterinnen sehen in der Landung

171 Ḥanafī bezeichnete sein Reformprogramm als „Heritage and Renewal Project“, das aus drei Anliegen bestand: 1. Reinterpretation islamischer Gehalte entsprechend aktuellen Bedürfnissen arabischer Gesellschaften, 2. die Etablierung einer Fachrichtung namens „Okzidentalismus“, die die muslimische Welt in eine Position der aktiven Kritik westlicher Wissenschaft versetzt, und 3. die Ermittlung aktueller sozialer, politischer und ökonomischer Verhältnisse der arabischen Welt. Daifallah, Yasmeen (2018): *Turath as Critique Hassan Hanafi on the Modern Arab Subject.* In: Jens Hansen und Max Weiss (Hrsg.): *Arabic Thought against the Authoritarian Age. Towards an Intellectual History of the Present.* Cambridge. S. 288–289.

172 Vgl. die unmittelbare Reaktion auf die Veröffentlichung von Ḥasan Ḥanafīs „Tradition und Erneuerung“: Ḥattar, Nāhiḍ (1986): *At-Turāṯ, al-ġarb, aṯ-ṯawrah. Baḥṯ ḥawla al-aṣāla wa-l-muʿāṣara fī fikr Ḥasan Ḥanafī.* (Die Tradition, der Westen, die Revolution. Untersuchung zur Authentizität und Zeitgemässheit bei Ḥasan Ḥanafī). O. O.; Ismāʿīl, Maḥmūd (2005): *At-Turāṯ wa-qaḍāyā al-aṣr.* (Die Tradition und die Fragen der Zeit). O.O.

Napoleons I. in Ägypten 1798 den massgeblichen historischen Wendepunkt, andere im Scheitern des arabischen Nationalismus aufgrund der Niederlage der arabischen Staaten im Sechstagekrieg[173] – vor allem in der arabischen Welt vorherrscht und in regelmässigen Schüben erneut ausbricht. Die *islamische Krisen- und Reformliteratur* hat sozusagen selbst eine gewisse Tradition vorzuweisen und vollzieht sich in regelmässigen konjunkturellen Wellen.[174] Eine erste diskursive Verdichtung ereignete sich um die Jahrhundertwende vom 19. auf das 20. Jahrhundert und fand ihren Ausdruck in den Reformanstrengungen um Protagonisten wie Ǧamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838–1897), Muḥammad ʿAbduh (1849–1905), Rašīd ibn ʿAlī Riḍā (1865–1935) oder Muṣṭafā ʿAbd ar-Rāziq (1885–1947), um nur einige wenige Exponenten der damaligen Debatte anzuführen. Für das 20. Jahrhundert sind mitunter die Arbeiten von Autoren wie Ṭāhā ʿAbd ar-Raḥmān[175] (geb. 1944) und Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābarī[176] (1935–2010) federführend. Die Kontroverse, die im Anschluss an Ḥasan Ḥanafīs 1980 erstmalig erschienenen Werkes in der arabisch-islamischen Welt entbrannte, bildet insofern lediglich eine weitere solche kommunikative Verdichtung und muss als ein erneuter Ausbruch einer latent lodernden, weil nach wie vor nicht zufriedenstellend gelösten Frage nach dem Zukunftspotenzial der arabisch-islamischen Welt verstanden werden.

Beide Autoren, sowohl aṭ-Ṭayyib wie auch Ḥanafī gehen in ihrem Disput von der gemeinsamen Feststellung aus, dass die arabisch-islamische Zivilisation nicht auf der Höhe der Zeit stünde und im Verhältnis zu anderen modernen Staaten und Gesellschaften offensichtlich als reformbedürftig zu betrachten sei (*at-taġayyur al-iǧtimāʿī*).[177] Im Unterschied zu den Zeiten Muḥammad ʿAbduhs und Rašīd Riḍās, in

173 Vgl. die schonungslose Analyse von Ṣādiq al-ʿAẓm in „Selbstkritik nach der Niederlage (1968)" und „Kritik des religiösen Denkens (1969)". Al-ʿAẓm übt darin eine Generalkritik an der politischen wie auch religiösen Kultur der arabisch-islamischen Welt und fordert eine weitgehende Säkularisierung der arabischen Gesellschaften nach westlichem Vorbild.

174 Wertvolle Einblicke bieten: Hartmann, Angelika (2004): *Einleitung.* In: Angelika Hartmann (Hg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam.* Göttingen. S. 9–30. S. 14–23; Wielandt, Rotraud (1971): *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime.* Wiesbaden. S. 1–17; Kügelgen, Anke von (1994): *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam.* Leiden. S. 57–323.

175 Hallaq, Wael B. (2019): *Reforming modernity. Ethics and the new human in the philosophy of Abdurrahman Taha.* New York. S. 33–76.

176 Vgl. Ǧābarī, Muḥammad ʿĀbid al- (2009): *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung. Naqd al-ʿaql al-ʿarabī.* Berlin.

177 Ṭayyib, Aḥmad aṭ- (2014): *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd. Munāqašāt wa-rudūd.* (Tradition und Erneuerung. Anfragen und Widerlegungen). Kairo. S. 105; Ḥanafī, Ḥasan. (2013). *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd. Mawqifunā min at-turāṯ al-qadīm.* (Tradition und Erneuerung. Unser Verhältnis zum kulturellen Erbe). Kairo. S. 13.

welchen die europäischen Mächte zugleich sowohl als Vorbilder des Fortschritts wie auch als grösste Gefahren der politischen Autonomie wahrgenommen wurden, drängen sich den arabisch-muslimischen Intellektuellen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hingegen verstärkt marxistische Fortschrittsideologien als alternative Gesellschaftsmodelle auf.[178] Ḥasan Ḥanafīs Antwort auf die Feststellung eines Reformbedarfs ist eine fundamentale Kulturkritik, die sich nicht bloss an Oberflächenphänomenen der arabisch-islamischen Kultur- und Gesellschaftsdiagnostik aufhalten will, sondern nach den elementaren Ursachen des kulturellen Rückstands fragt. Ḥanafī unternimmt seine Kritik in Form einer Tiefenanalyse und lokalisiert den Problemkern der gegenwärtigen Krise der arabisch-islamischen Welt in ihrem Bezug zur eigenen Vergangenheit. Dieser Vergangenheitsbezug sei von einer allgemeinen Ehrfurcht gegenüber einer vielbeschworenen, zugleich allerdings sehr abstrakt gehaltenen Tradition geprägt. Seinen Ausdruck finde diese übermässige Ehrfurcht vor der Tradition zum einen, wenn es darum geht, alte Schriften und Manuskripte, die als Artefakte der Tradition stilisiert würden, öffentlichkeitswirksam zu archivieren, zum anderen, wenn ein klassischer Kanon an arabisch-islamischer Ideengeschichte ein ums andere Mal wiederaufgelegt, heraufbeschworen und repetiert würde. Ḥanafī sieht darin eine materialistische und idealistische Form des Umgangs mit Tradition und versteht derartige gesellschaftliche Praxen als Symptome einer eigentlichen Versteinerung von Tradition.[179] Besonders die systematische Ignorierung der lebenspraktischen Wirklichkeiten der Menschen (*al-wāqiʿ*) bedeutet für Ḥanafī eine gravierende Fehlentwicklung des arabisch-muslimischen Traditionsbezugs. Wenn sich die Adaption von Tradition nicht zu einem gewissen Teil an den Gegebenheiten aktueller Wirklichkeiten und Lebensumstände orientiere, droht die Tradition für Ḥanafī zu einem blossen Selbstzweck zu verkommen: „Erneuerung findet durch eine Reinterpretation der Tradition in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen der Zeit statt".[180] Anstelle einer soteriologisch ausgerichteten Bewertung des Lebens und einer nach diesem Massstab ausgerichteten Gesellschafts- und Sozialethik, sollten sich die ethischen Bewertungen am Massstab der tatsächlichen Bedürfnisse innerhalb der Lebensumstände der Menschen vollziehen.[181]

Eine fundamentale Kulturkritik muss für Ḥanafī demzufolge auch eine Kritik an islamischen Grundverständnissen beinhalten, betrachtet Ḥanafī Religion doch als wichtiges Konstituens der arabisch-islamischen Gesellschaft. Tradition bedeutet

178 Ṭayyib: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 7–11.
179 Ḥanafī: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 20.
180 Ḥanafī: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 12.
181 Ḥanafī: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 16.

für Ḥanafī insofern das Resultat einer kollektiven gesellschaftlichen Erinnerung (*al-maḫzin an-nafsī li-l-ǧamāhīr*), deren Speisung aus einer Interpretation islamischer Symbolbestände hervorgehe.[182] Die aktuelle gesellschaftliche Stagnation muss für Ḥanafī zwingend mit einer Revision bestimmter islamischer Denkzusammenhänge einhergehen. Ḥanafī nennt zahlreiche Bereiche, wo seiner Auffassung nach über Epochen hinweg islamisch legitimierte Verständnisse in eine kulturelle Tiefenstruktur sedimentierten und so zu einer Verhinderung gesellschaftlichen Fortschritts geführt hätten: Ein seit al-Kindī vorherrschendes mythologisches Denken; ein hierarchisches Klassenverständnis, welches sich seit al-Fārābī in der politischen Kultur etabliert hätte; ein rein zu apologetischen Zwecken der Islamverteidigung zugelassenes, damit letztlich irrtümliches Verständnis von Rationalität; die Präferenz von theoretischem vor angewandtem Wissen; eine sufische Ethik der Weltabkehr, die materiellen Wohlstand scheut; eine absurde Pedanterie in islamrechtlichen Fragen ohne jeglichen Bezug zu realen Lebensumständen; eine deterministische Schicksalslehre, die den Menschen ihres evolutionären Antriebs beraube – Ḥanafīs Aufzählung der Versäumnisse ist lang, und sie bezieht die Religion als relevante Ursache der kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse dezidiert in ihre kritische Analyse mit ein.[183]

Ḥanafī richtet sich in seiner Kritik allerdings nicht ausdrücklich gegen jede Form von Traditionalität, im Gegenteil: Ohne einen gesunden Bezug zur Vergangenheit könne es keine Dynamik der Erneuerung geben. Es sei jedoch die massive Unverhältnismässigkeit, mit der eine mutmassliche Sakralität der Tradition gegen jede Form der zeitgenössischen Aktualisierung verteidigt würde, die Ḥanafī aufstösst. Seine Gesellschaftsdiagnose sieht er dadurch bestärkt, dass er auf eine andere islamische Tradition verweisen kann; eine Tradition der dynamischen Geistes- und Kulturentwicklung, die zu Zeiten des zivilisatorischen Hochglanzes der islamischen Welt vorgeherrscht habe; eine islamische Tradition, die Rede und Widerrede, Affirmation und Kritik, Gewissheit und Freiheit in dem Masse miteinander zu verknüpfen wusste, dass sie ihren Anhängern und Anhängerinnen zur Garantin einer kreativen Geistes- und Kulturentwicklung werden konnte. Solange ein kritischer innermuslimischer Austausch garantiert war, sodass muslimische Gelehrte sich gegenseitig zu geistiger Hochleistung animieren konnten und die intellektuelle Auseinandersetzung in einem gesunden Verhältnis zu den konkreten Fragen der Lebensbewältigung standen, solange blieb, so Ḥanafī, der muslimischen Gemeinschaft das dynamische Momentum erhalten. Ḥanafī hebt in diesem Zusammenhang insbesondere die Bedeutung der muslimischen Kommentar- und Kompendiumli-

182 Ḥanafī: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 15.
183 Ḥanafī: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 17.

teratur (*kutub as-šarḥ wa-t-talḫīṣ*) hervor und führt sie als exemplarische Ausdrücke einer kritisch-kumulativen islamischen Kultur- und Geistesentwicklung an. Die in der muslimischen Koranexegese entwickelten Lehren der Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) und der Abrogation (*an-nāsiḫ wa-l-mansūḫ*) deutet Ḥanafī als weitere Indizien für ein dynamisches Traditionsverständnis. Die islamische Offenbarung sei in ihrem Selbstverständnis eben kein statischer Zustand, sondern eine an den Wirklichkeiten der menschlichen Kontexte interessierte Kommunikation.[184]

Die aktuelle arabisch-islamische Tradition ist für Ḥanafī in ihrer jetzigen Form jedoch derart fermentiert, dass sich für ihn aus dem jetzigen Verständnis der Tradition keinerlei innovativer Impuls ergeben könne. Ein ernstgemeinter Entwurf des gesellschaftlichen Wandels könne demzufolge nur auf Grundlage einer grundlegenden Revision des aktuellen Verständnisses der arabisch-islamischen Traditionsbildung geschehen. Vor diesem Hintergrund fordert Ḥanafī:
– eine Analyse des traditionellen Erbes, inklusive seiner Konstitutionsgeschichte und Wirkung auf die gegenwärtige Kultur;
– eine Analyse der kollektiven Gesellschaftsmoral und Ermittlung ihrer Bedingtheit durch das traditionelle Erbe oder andere gesellschaftliche Faktoren;
– Analyse der aktuellen Wirklichkeitsverhältnisse und Ermittlung ihrer Abhängigkeit zur kollektiven Gesellschaftsmoral.[185]

Es geht Ḥanafī also darum, aktuelle gesellschaftliche Fragen einer dynamischen Eventualität und Diskursivität zuführen zu können, sich bewusst von historischen Pfadabhängigkeiten zu lösen und somit neu begründete Antworten auf drängende gesellschaftliche Fragen zu entwickeln.

Aḥmad aṭ-Ṭayyibs Reaktion auf Ḥasan Ḥanafīs „Tradition und Erneuerung" ist *expressis verbis* als Widerlegung angelegt. Dabei arbeitet sich aṭ-Ṭayyib insbesondere an Ḥanafīs Aufwertung der Bedeutung gesellschaftlicher Wirklichkeit ab, da dies für ihn zur Folge hätte, dass die islamische Tradition sich an den Bedingungen der Wirklichkeit orientieren müsse, die Wirklichkeit also zum Massstab der Bewertung und der Wandlungsforderung an Tradition würde.[186] Aṭ-Ṭayyib wirft Ḥanafī entsprechend vor, mit dieser Forderung die Sakralität der islamischen Tradition preiszugeben (*tafkīk al-muqaddas*) und sie den Launen der menschlichen Natur zu überlassen.[187] Die islamische Offenbarung, so aṭ-Ṭayyib, habe dagegen immer im Anspruch agiert, das menschliche Zusammenleben im Sinne einer

184 Ḥanafī: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 16.
185 Ḥanafī: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 26.
186 Ṭayyib: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 38.
187 Ṭayyib: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 16.

rechtschaffenen und gottgefälligen Ethik zu revolutionieren; die gesellschaftliche Wirklichkeit zum Massstab der religiösen Auslegung zu machen, bedeute von diesem Kernanspruch der islamischen Offenbarung abzutreten. In diesem Rahmen lässt aṭ-Ṭayyib auch Ḥanafīs Argument einer dynamischen muslimischen Tradition der Koranexegese nicht gelten. Die Lehren der Offenbarungsanlässe oder der Abrogation seien mitnichten in dem Sinne zu verstehen, dass die Offenbarung sich nach den Lebensumständen der Menschen richte. Die herrschende Meinung innerhalb der Koranwissenschaften gehe laut aṭ-Ṭayyib unmissverständlich davon aus, dass erstens lediglich in einem geringen Anteil von Koranversen überhaupt Berichte von Offenbarungsanlässen existierten, der Grossteil des Korans jedoch ohne Offenbarungsanlass auskomme; und zweitens, dass zahlreiche muslimische Theologen – und so auch Ḥanafī – einer Verwechslung von Anlass und relativer Interpretation aufgesessen seien. Mit dieser Replik weist aṭ-Ṭayyib das Argument Ḥanafīs zurück, die Revision von Traditionsbeständen entlang einer grösseren Berücksichtigung der Lebenswirklichkeiten der Menschen sei koranmethodologisch verbürgt.

In Anlehnung an George Tarabichis (Ǧurǧ Ṭarābīšī, 1939–2016) scharfer Positionierung innerhalb der Traditionsdebatte[188] bezichtigt aṭ-Ṭayyib seinen Kontrahenten Ḥanafī eines veritablen Traditionsbruchs (*taqṭīʿ at-turāṯ*).[189] Entgegen der Meinung von Ḥanafī sieht aṭ-Ṭayyib die Ursache der aktuellen zivilisatorischen Misere umgekehrt in der mangelnden Umsetzung der islamischen Tradition, nicht in ihrer notwendigen Dekonstruktion.[190] Dass die islamische Tradition nicht in ihrer Ganzheit umgesetzt würde, könne man allerdings nicht der Tradition selbst zur Last legen. Damit führt aṭ-Ṭayyib einen zentralen Begriff zahlreicher muslimischer Reformbewegungen fort, die in der mangelnden Umsetzung einer ursprünglich für

188 Vgl. Ṭarābīšī, Ǧūrǧ (1993): *Maḏbaḥat at-turāṯ fī aṯ-ṯaqāfah al-ʿarabiyya al-muʿāṣirah.* (Die Zerstörung des kulturellen Erbes im zeitgenössischen arabischen Denken). London. An anderer Stelle spricht Ṭarābīšī von einer „anthropologischen Wunde" der arabisch-islamischen Welt in ihrer Beziehung zum Westen. Ṭarābīšī versteht darunter eine zweifache Demütigung, einer allgemeinen und einer speziellen: Die erste Demütigung betrifft die Menschheit als Ganzes und besteht in der durch Darwin erzwungenen Entwöhnung des Menschen, sich als Mittelpunkt des Universums zu betrachten. Wohingegen die westliche Welt den Menschen zumindest zum Mittelpunkt der Welt machen konnte, um diese erste Demütigung zu kompensieren, bliebe der arabisch-islamischen Welt diese Kompensation verwehrt. Tarabischi, George (1998): *Die anthropologische Wunde in unserer Beziehung zum Westen.* In: Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi (Hg.): *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker.* München. S. 72–83. S. 72–75.

189 Ṭayyib: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 17–18.

190 Als Gründe für die mangelnde Umsetzung der islamischen Tradition nennt aṭ-Ṭayyib das Festhalten am vorislamischen Tribalismus oder die Verwestlichung der arabisch-islamischen Welt (*taġrīb*). Ṭayyib: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 106; 152.

fortschrittlich gehaltenen islamischen Tradition die ausschlaggebende Krisenursache verorten und ihren reformatorischen Eifer auf eine Wiederbelebung dieses ursprünglichen Geistes konzentrieren (*iṣlāḥiyya*). Die Idee der Wiederherstellung beziehungsweise der Wiederbelebung eines verlorenen Traditionsverständnisses, gerade im Hinblick auf eine gesellschaftliche Sozialethik, bildet ein wirkmächtiges Konzept des allgemeinen muslimischen Reformdenkens, sodass auch aṭ-Ṭayyibs Verweis auf diese Vorstellung nicht verwundert.[191]

Weil aṭ-Ṭayyib die grundsätzliche Feststellung eines Reformbedürfnisses der arabisch-islamischen Gesellschaften nicht negiert, skizziert er einen Gegenentwurf zum Reformvorhaben von Ḥanafī. Darin verortet sich aṭ-Ṭayyib zunächst selbst als Stimme eines moderaten Lagers (*waṣaṭiyya*), positioniert zwischen den zwei Extremen der reaktionären Ablehnung der arabisch-islamischen Tradition einerseits und einer reformatorischen Berufung auf selbige andererseits.[192] Die dringend notwendige Erneuerung könne ausschliesslich auf Grundlage der bisherigen Tradition geschehen, nicht aber in ihrer Negierung. Aṭ-Ṭayyib propagiert dafür die Denkform einer *acceptio et negatio*-Rationalität (*ʿaqliyat al-aḫḏ wa-r-radd*): Was im Sinne der Wahrung der Tradition unbedenklich sei, könne zum Zweck des gesellschaftlichen Fortschritts umgesetzt werden. Dasjenige, was der Wahrung der Tradition hingegen widerspreche, müsse zurückgewiesen werden.[193] Dieses Credo verbindet aṭ-Ṭayyib argumentativ unmittelbar mit seiner Einteilung der islamischen Theologumena in „Fundamentalia (sg. *aṣl*, pl. *uṣūl*)“ und „Derivata (sg. *farʿ*, pl. *furūʿ*)“. Die Fundamente der Religion seien unveränderlich (*ġayr mutaġayyir*), sie bestünden ihrem transzendentalen Gehalt nach universell. Grundsätzlich der Veränderung zuführbar (*mutaġayyir*) erachtet aṭ-Ṭayyib dagegen den Bereich der Derivationen, da es sich hier nicht um essentielle Substrate der islamischen Offenbarung handele. Die monotheistische Gotteslehre beispielsweise wertet aṭ-Ṭayyib als originales Fundament der Religion, welches nicht wandelbar sei. Konkrete Beispiele für eine legitime Veränderung solcher Bestimmungen, die aṭ-Ṭayyib dem Bereich der Derivativa zuordnen würde, nennt er hingegen nicht. Zu vermuten ist, dass aṭ-Ṭayyib hier von islamischen Bestimmungen ausgeht, die die muslimische Lebensführung regeln sollen, ohne dabei essentielle Lehrgehalte der islamischen Offenbarung zu verletzen. Die Dichotomie von „Fundament“ und „Derivation“ nimmt in aṭ-Ṭayyibs Traditionsentwurf demnach eine ausschlaggebende Funktion an, da sich an ihr die Legitimität von Veränderung bemisst. Mit dieser Formulierung wird jedoch auch deutlich, dass aṭ-Ṭayyib die Notwendigkeit einer Fundamental-

191 Ṭayyib: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 42–46.
192 Ṭayyib: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 19.
193 Ṭayyib: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 19.

kritik, wie von Ḥasan Ḥanafī artikuliert, zurückweist. Durch die Zugrundelegung seiner Klassifikation von Fundament und Derivation schränkt aṭ-Ṭayyib den Radius möglicher intellektueller Impulse für einen kulturellen Reformprozess stark ein. Auch wird nicht deutlich, wie sich dieser Entwurf gerade auf den zentralen Bereich der Sozialethik (*muʿamalāt*) auswirkt, wo gesellschaftliche Missstände am deutlichsten zu Tage treten. Diese Einschränkungen wirken umso einschneidender, als aṭ-Ṭayyib mehrheitlich von einer interpretativen Klarheit koranischer Aussagen ausgeht und damit die Möglichkeit unterschiedlicher Verständnisse des Korans begrenzt. Dieser sogenannte koranische „Klartext (*naṣṣ*)“ sei Ausdruck der fundamentalen islamischen Grundverständnisse und somit nicht einer relativen Interpretation zugänglich. Ḥanafīs Ruf nach einer dynamischen Koranexegese und einer grösseren Bedeutung der realen Lebensumstände für die Aktualisierung der islamischen Traditionsbestände erteilt aṭ-Ṭayyib damit eine deutliche Absage; dem Reformprogramm Ḥasan Ḥanafīs „Tradition und Erneuerung (*turāṯ wa-taǧdīd*)“ entgegnet aṭ-Ṭayyib folglich mit „Anfragen und Widerlegungen (*munāqašāt wa-rudūd*)“.

3 Muslimische Traditionsdebatte und transdisziplinäre Traditionstheorie

Bisher wurden die Schlaglichter der allgemeinen Traditionstheorie einerseits und die exemplarische Kontroverse innerhalb der zyklisch wiederkehrenden muslimischen Traditionsdebatte andererseits nicht in direkter gegenseitiger Bezugnahme erörtert. Der Zweck der ausführlichen Vorstellung der Ṭayyib-Ḥanafī-Kontroverse besteht darin zu ermitteln, inwiefern es methodisch legitim ist, den Begriff der Tradition in muslimischem Kontext überhaupt weiterhin zu führen oder ob der Traditionsbegriff aufgrund mangelnder Relevanz und Äquivalenz im muslimischen Diskurs an dieser Stelle aufzugeben wäre. Der kurze Blick auf die pointierte Debatte zwischen Ḥasan Ḥanafī und Aḥmad aṭ-Ṭayyib nährt allerdings den Anfangsverdacht und deutet unmissverständlich darauf hin, dass eine Behandlung des muslimischen Traditionsverständnisses vor dem Hintergrund aktueller traditionstheoretischer Forschungsbestände inhaltlich wie auch konzeptionell legitim ist.

Dass der gegenwärtige Traditionsbegriff in bedeutender Weise von der spezifisch europäischen sozialhistorischen Erinnerung geprägt ist, wird aus nahezu allen fachlichen Perspektiven auf Tradition unmittelbar deutlich. Dem soziologischen Zugang zum Begriff der Tradition sind die sozialhistorischen Bedingungen des europäischen 18. und 19. Jahrhunderts eingegeben. Die in der Soziologie lange Zeit vorherrschende Modernisierungsthese ist die entsprechende Konsequenz des Traditionalismustheorems. Zugleich scheint in der jüngeren soziologischen Forschung

zunehmend eine kritische Reflexion der Modernisierungsthese und deren Rezeption des Traditionsbegriffs stattzufinden, wie an den Ausführungen Samuel Eisenstadts erkennbar wurde. Indessen ist festzuhalten, dass das Traditionalismustheorem in Bezug auf nicht-europäische Gesellschaften deutlich intensiver und anhaltender nachwirkt. Dies mag zunächst widersprüchlich erscheinen: Wie soll ein Theorem, das grundlegend aus der europäischen Sozialgeschichte resultiert, in aussereuropäischen Kulturen intensiver wirken? Es ist dies eine mittelbare Konsequenz der These zweckrationaler Lebensführung von Max Weber, die in ihrer logischen Umkehr dazu beigeträgt, nicht-europäischen Gesellschaften, die offensichtlich mit der industriellen Entwicklung Europas nicht standhielten, eine nicht-zweckrationale Lebensführung zu unterstellen, als deren Ursache wiederum deren religiöse Ethik zu identifizieren sei. Die konkrete Applikation dieser Prämisse schlägt sich speziell für die muslimische Welt etwa in der Fatalismusthese, wie sie von Ḥanafī intuitiv genährt wird, oder in der These eines zwingend patrimonial geordneten Zentralstaates nieder.

Solch gesellschaftstheoretische Dimensionen des Traditionalismustheorems stehen hier ursprünglich nicht im Vordergrund und sind zudem inhaltlich ausgesprochen umstritten. Eine kurze Ausführung sei hier allerdings erlaubt: Wohingegen etwa Ernest Gellner in der islamischen Schriftkultur günstige Bedingungen für die Moderne sieht und die Ursache für den Rückstand der islamischen Welt im Rückgang zentralistischer Staatsmodelle verortet, die bis anhin eine gesunde Stabilität zwischen Stammesordnungen und Städteordnungen garantiert hätten,[194] stellen andere Beobachter und Beobachterinnen dezidierte Aspekte der religiösen Lehre als Ursache des zivilisatorischen Rückschritts fest, insofern diese sich innovationshemmend auf sozial- oder wirtschaftspolitische Entscheidungen auswirkten.[195] Gellner hält demnach dagegen:

> Aus verschiedenen einleuchtenden Gründen – Universalismus, Schriftgläubigkeit, spiritueller Egalitarismus, Ausdehnung der vollen Teilhabe an der Heilsgemeinschaft nicht auf einen oder einige, sondern alle, sowie rationale Systematisierung des sozialen Lebens – hat der Islam unter den drei großen monotheistischen Glaubensrichtungen des Westens die größte Nähe zur Moderne.[196]

In prinzipieller Hinsicht ist diese gesellschaftstheoretische Dimension allerdings tatsächlich keineswegs irrelevant, da sie implizit die Prämisse einer unmittelbaren

194 Gellner, Ernest (1985): *Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung.* Stuttgart. S. 92–100.
195 So etwa der französische Anthropologe Claude Lévi-Strauss. Ausführlich dazu: Schulze, Reinhard (2015): *Der Koran und die Genealogie des Islam.* Basel. S. 27–37.
196 Gellner: *Leben im Islam.* S. 22.

Religionsbedingtheit gesellschaftlicher Kultur aufrechterhält. So wendet aṭ-Ṭayyib dieses Argument derart zu seinen Gunsten, indem er gegen Ḥanafī einbringt, dass eine effektive Korrelation zwischen Religion und realer Gesellschaftskultur kaum empirisch zu beziffern und die Forderung nach Revision des religiösen Erbes damit notwendig dem Vorwurf der Unterkomplexität ausgesetzt sei.[197] Der massive und innerhalb der muslimischen Traditionsdebatte bei verschiedenen Autoren und Autorinnen wiederkehrende Verweis auf theologische Verständnisse, wie exemplarisch anhand der Fatalismusthese, der *acceptio et negatio*-Rationalität oder der Dichotomisierung von Veränderlichem und Unveränderlichem aufgezeigt, deutet allerdings darauf hin, dass zahlreiche muslimische Intellektuelle tatsächlich von einer tiefgreifenden Wechselwirkung von gesellschaftlicher Ordnung und religiös geprägter Lebensführung ausgehen. Die Annahme einer Religionsbedingheit der gesellschaftlichen Kultur scheint so auch der muslimischen Traditionsdebatte subtil unterlegt und der Einwand dagegen, wie von aṭ-Ṭayyib unternommen, ausschliesslich strategischer Natur zu sein. Denn wie bereits festgestellt, ist auch für Ḥasan Ḥanafī der eigentliche Zweck der Religionskritik die Kulturkritik. Ḥanafīs Traditionsbegriff steht also in unmittelbarem Zusammenhang zu einem Ideal der gesellschaftlichen Veränderung. Dieses Ideal kann jedoch ausschliesslich unter Annahme der Religionsbedingtheit von gesellschaftlicher Kultur formuliert werden. Aber auch Aḥmad aṭ-Ṭayyibs Wunsch einer Gesellschaftsreform nach islamischem Vorbild setzt die identische Annahme voraus. Seine Begründung, dass die Rückschrittlichkeit der islamischen Gesellschaft gerade auf eine mangelnde Umsetzung islamischer Prinzipien zurückzuführen sei, ist bloss die negative Entsprechung derselben Annahme wie bei Ḥanafī.

Für die Betrachtung des Traditionsbegriffs, insbesondere wenn dieser auf die Erzielung sozialen Wandels ausgerichtet ist, ist die Prämisse der Religionsbedingtheit gesellschaftlicher Kultur und damit letztlich gesellschaftlicher Ordnung folglich nicht unerheblich. Der gesellschaftliche Erfolg, dessen Parameter selbst wiederum sehr unterschiedlich ausgelegt werden können, wird dann zum Massstab der normativen Bewertung von „guter“ oder „schlechter“ Tradition. In Anbetracht gesellschaftlicher Krisensituationen gerät Tradition nahezu zwangsläufig in den Verdacht, Ursache und Hinderungsgrund von Wandel zu Fortschritt, von Wandel schlechthin zu sein. Eine konstruktive Würdigung von Tradition fällt unter diesen Umständen naturgemäss schwer. Mit Hobsbawm gesprochen zeigt sich im gleichen Moment der Krise jedoch auch die Vitalität von Traditionalität, indem beispielsweise die eine, für zukunftsfähig gehaltene Tradition gegen die alte, als versteinert

197 Ṭayyib: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 41.

wahrgenommene Tradition eingetauscht wird oder aber kurzerhand vollkommen neue Traditionen zur Meisterung der Krise ins Leben gerufen werden.[198]

Mit ihrer einstimmigen Einsicht in die grundsätzliche Notwendigkeit von Tradition schliessen beide Autoren damit implizit zur Traditionalitätsthese nach Dittmann auf. Keiner der beiden Protagonisten zweifelt an der prinzipiellen Notwendigkeit von Tradition, sie verifizieren damit die Wahrnehmung von Traditionalität als eine anthropologische Konstante. Ḥasan Ḥanafī arbeitet die Bedeutung der Beziehung des Menschen zur Vergangenheit noch präziser heraus, indem er diesen Bezug zu einer Schlüsselfrage der arabisch-islamischen Zukunft macht. Der Traditionsbegriff ist bei Ḥanafī zudem deutlich im Sinne eines kumulativen Prozesses zu erkennen:

> Alle [die muslimischen Gelehrten: Rechtsgelehrte, Theologen oder Mystiker] trugen sie dem Wirken ihrer Vorgänger intellektuell und kulturell Rechnung. Sie vollendeten dieses Wirken, indem sie es kritisierten und veränderten. Jeder Rechtsgelehrte und Theologe pflegte seinerseits das gesammelte Wissen eigens zu prägen und neu grundzulegen, und nicht immer musste dies in expliziter Nennung eines Vorgängers erfolgen. Denn das Wissen ist losgelöst von den Namen jener, die es implementieren. Die Theologen trachteten nicht danach, sich gegenseitig zu bestätigen und zu gefallen. Vielmehr handelte es sich um eine Kultur der öffentlichen Aushandlung: Debatte, Dissens, Penetranz, Kritik, Replik, Dekonstruktion, und schließlich Konstruktion. Der Mystiker pflegte von seinem Vorgänger zu lernen und das Gelernte weiterzuentwickeln. Es ging nicht darum bloss Meinungen wiederzugeben oder zu sakralisieren. […] Die Rechtsgelehrten ergänzten sich gegenseitig, oder aber sie grenzten sich in ihren Meinungen voneinander ab; alle aber hatten dieselbe intellektuelle und gesellschaftliche Verantwortung zu tragen.[199]

Mit dieser Einordnung entspricht Ḥanafīs Verständnis von Tradition der eingeführten Kumulationsthese: Tradition ist so verstanden der kontinuierliche Aufbau von Wissen, welches sich durch Zeit und Lebensumstände hindurch bewährt und so zu einem Hintergrundwissen, oder anders formuliert, einem Reservoir an Wissensbeständen wird. Ḥanafīs Begriff des „kollektiven gesellschaftlichen Erinnerung (*al-maḫzin an-nafsī li-l-ǧamāhīr*)“ erinnert dabei bemerkenswert an Assmanns Überlegungen zum kulturellen Gedächtnis. Auch Ḥanafī geht demzufolge von einem Hintergrundwissen aus, welches symbolisch in Ritualen und Relikten komprimiert und archiviert ist und in Momenten der Unübersichtlichkeit reaktiviert und auf seine neuerliche Bestandesfähigkeit hin geprüft werden kann. In diesem Zusammenhang ist es naheliegend, dass Ḥanafī Tradition als Weise der kollektiven Erin-

198 Vgl. Kap. I.1.2.
199 Ḥanafī: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 89 – 90.

nerung beschreibt; damit bewegt er sich in seinem Traditionsverständnis stark im Bereich eines erinnerungstheoretischen Traditionsansatzes.[200]

Der Übereinstimmung beider Autoren im Hinblick auf die Traditionalität des Menschen folgt allerdings ein weites Auseinanderklaffen bezüglich der daraus resultieren Schlussfolgerungen. Dies liegt letztlich an ihren inhaltlich variierenden Verständnissen von Tradition, welche sich im Anschluss an die traditionstheoretische Systematisierung bei Dittmann als *substantielle* und *mediale* Traditionsverständnisse differenzieren lassen. Aḥmad aṭ-Ṭayyibs Traditionsverständnis muss als substantiell eingeordnet werden. Aṭ-Ṭayyib geht von einem singulären Stiftungsereignis aus, worauf die islamische Tradition gründe und welche es mit aller Kraft identisch zu bewahren gelte. Dieses Stiftungsereignis – und hier unterscheiden sich religiöse Traditionstheorien erheblich von philosophischen Traditionstheorien – ist eng an ein jeweiliges Offenbarungsverständnis angelegt. Diese Vorstellung spiegelt sich folglich in zahlreichen islamischen Umfeldbegriffen von Tradition wider. Die Bezeichnung der muslimischen Korankenner als *ḥuffāẓ* – die Bewahrer, ist ein solches Indiz. Das Konzept des *balāġ* (auch: *tablīġ*), die Verantwortung zur Verkündung an kommende Generationen, lässt sich als weiteres Indiz eines substantiellen Traditionsverständnisses werten.[201] Die Vorstellung der Treuhänderschaft des Menschen während seines diesseitigen Lebenswandels (*ḫilāfat al-insān fī-l-arḍ*) bildet einen weiteren wichtigen Verweis auf das Vorherrschen eines substantiellen Traditionsverständnisses.[202]

Die loyale Verkündung der Tradita, hier verstanden als Offenbarungsgehalte, bildet dementsprechend die wichtigste Aufgabe an die islamischen Propheten und geht nach Ableben des Propheten Muhammad und gemäss der Lehre der Versiegelung der Prophetie nach Muhammad auf alle Gläubigen der muslimischen Gemeinde über.[203] Exemplarisch heisst es dazu: „(5:67) O Gesandter! Verkünde alles,

200 Reinhard Schulze spricht in diesem Kontext von „ungesättigten“ und „gesättigten“ Bezugnahmen auf islamische Trademe und bezeichnet damit eine Differenz des passiven Vorhandenseins der Trademe und ihrem aktiven Gebrauch, der notwendig mit einer interpretativen Neuaneignung verbunden sei. Schulze: *Genealogie des Islam.* S. 484–486.

201 Dziri, Amir; Rachik, Catharina (2021): *Verkündung, Aufruf, Bekehrung? Sondierungen zum islamischen daʿwa-Begriff.* In: Amir Dziri, Angelica Hilsebein, Mouhanad Khorchide und Bernd Schmies (Hg.): *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019).* Münster. S. 517–532.

202 Paret, Rudi (1970): *Signification coranique de Ḫalīfa et d'autres dérivés de la racine Ḫalafa.* In: *Studia Islamica* (31). S. 211–217.

203 Vgl. auch: Bobzin, Hartmut (2013): *Das Siegel der Propheten. Anmerkungen zum Verständnis von Muhammads Prophetentum.* In: Anja Middelbeck-Varwick, Mohammad Gharaibeh, Hansjörg Schmid und Aysun Yaşar (Hg.): *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam.* Regensburg. S. 23–36; Benzine, Rachid (2012): *Islam und Moderne. Die neuen Denker.* Berlin. S. 15–18.

was dir von deinem Erhalter von droben erteilt worden ist: denn wenn du es nicht vollständig tust, wirst du Seine Botschaft (überhaupt) nicht überbracht haben“[204]; an anderer Stelle ist zu lesen: „(16:35) […] aber sind denn die Gesandten verpflichtet, mehr zu tun, als die (ihnen anvertraute) Botschaft klar zu übermitteln?“[205] Der substantielle Traditionsbegriff baut demnach elementar auf einem Stiftungsmoment auf und generiert dadurch das Argument des aus sich heraus Bewahrenswürdigen. Der Verweis auf einen wahrhaftigen Gott, der Wahrhaftiges kundtun kann, ist hinreichende Legitimation dieser Wertung. Treuhänderischer Empfang und Weitergabe der Tradita sind die Konzentrationspunkte dieses substantiellen islamischen Traditionsbegriffs. Daraus folgt notwendig eine Rhetorik der Authentizität und Echtheit. Die ausserordentliche Energie, die muslimische Gelehrte über Jahrhunderte in die Verifizierung von Koran- und Hadith-Überlieferungen investiert haben, geben eindrückliches Zeugnis dieses vorherrschenden Verständnisses ab.

Die Forderung Aḥmad aṭ-Ṭayyibs nach besserer Umsetzung des Islams ist Konsequenz dieser Haltung und lässt sich am Begriff des *iṣlāḥ* darstellen. *Iṣlāḥ* meint grundsätzlich Reform; ohne weitere programmatische Präzisierung werden Reformbewegungen gemeinhin als *ḥarakāt iṣlāḥiyya* geführt. Gleichwohl ist der *iṣlāḥ*-Begriff vor allem in muslimischen Diskursen vielfach von der Konnotation geprägt, dass eine muslimische Gesellschaft sich in Richtung einer gewissen Idealvorstellung von islamischer Gemeinschaft hin reformieren müsse. Auf die Frage, wie verlässlich eine solche Idealvorstellung überhaupt sei und inwiefern diese unter den jeweiligen Umständen als Grundlage eines muslimischen Reformprozesses herhalten könne, geht Aḥmad aṭ-Ṭayyib nicht näher ein. Seine Äusserungen im Hinblick auf die Legitimität individueller Rechtsfindung als Mittel der Bemühung um Aktualisierung der islamischen Tradition, es geht also um Zulässigkeit und Bedingungen des *iǧtihād*, lässt allerdings vermuten, dass aṭ-Ṭayyib die Verhandlung von Wandel stark in den Händen einer etablierten Gelehrsamkeitsklasse wissen will.[206] Signifikant für ein solches Verständnis ist die Aufteilung der muslimischen Gemeinschaft in Experten und Laien, wobei die Laien dazu angehalten sind, der Autorität der Experten Folge zu leisten.

Folgt man weiterhin der Klassifikation von Traditionsverständnissen bei Dittmann, dann lässt sich Ḥasan Ḥanafīs Traditionsverständnis in einem weiten Sinne als mediales Traditionsverständnis kennzeichnen. Dittmann versteht darunter ein Traditionsmodell, welches nicht primär das Substrat der Tradition fokussiert, son-

---

204 Übersetzung nach: Asad, Muhammad (2015): *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar.* 4. Aufl. Ostfildern.

205 Übersetzung nach: Asad: *Botschaft des Koran.*

206 Ṭayyib: *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd.* S. 19.

dern die Überlieferungshandlung in den Vordergrund rückt. Ḥasan Ḥanafī scheint genau dies im Sinn zu haben, wenn er auf die Bedeutung der Lebensumstände rekurriert und diese zum Massstab des Erfolgs einer Überlieferungsinteraktion implementiert. Der mediale Traditionsbegriff schaut demnach intensiver auf die Frage, durch welches interpersonale Beziehungsgeschehen ein Tradierungsprozess erfolgreich abgeschlossen wird. Das Bedürfnis einer identischen Bewahrung der ursprünglichen Tradita rückt in den Hintergrund, die Haltungen des Tradenten und insbesondere des Akzipienten rücken hingegen in den Vordergrund. Bisweilen wird die Rolle des Akzipienten zusätzlich dadurch gestärkt, dass der Akzipient für den Erfolg der Tradierung als ausschlaggebender erachtet wird als der Tradent: Erst wenn der Akzipient sich selbst in und mit der Tradition identifizieren könne und gewillt sei, mit Blick auf die nächste Generation eigens in die Rolle eines Tradenten zu wechseln, erst in diesem Moment erfülle sich auch die Mission des zeitlich vorausgehenden ersten Tradenten. Ohne intrinsische Akzeptanz des Traditionsgehalts durch den Akzipienten breche die Tradierung an dieser Stelle unweigerlich ab. Ḥanafī macht indirekt darauf aufmerksam, dass der Akzeptanzvollzug durch den Akzipienten nur dadurch geschehen kann, dass der Akzipient den Traditionsgehalt durch die Augen seiner eigenen biografischen Bedingungen sieht und vollwertig annimmt. Die Bereitschaft, die Tradierung fortzusetzen und damit dem Tradierungsprozess zum Erfolg zu verhelfen, ist demzufolge unmittelbar daran geknüpft, dass der Akzipient den Traditionsgehalt autonom und freiwillig aneignet, und sich doch seiner historischen Abhängigkeit durch die Tradition vorheriger Generationen bewusst ist. Diesem Umstand scheint Ḥanafī dann Rechnung zu tragen, wenn er der Berücksichtigung der Lebensumstände und der Wirklichkeiten der Menschen einen zentralen Anteil im Prozess der Aktualisierung von Tradition einräumen will. In diesem Sinne ist Ḥanafīs Programm des *turāṯ wa-t-taǧdīd* zu verstehen: Die Aktualisierung durch die aktive Aneignung des bisherig Bewährten im Kontext der jeweiligen Lebensumstände. Ḥanafī orientiert sich demnach nicht primär an einem überzeitlichen Traditionsgehalt. Die Offenbarung selbst ist für Ḥanafī, wie bereits ausgeführt, eine in Ort und Zeit vollzogene Kommunikation. In seiner Diskussion des Verhältnisses von Autonomie und Freiheit im Kontext von Tradition schliesst Ḥanafī damit inhaltlich und konzeptionell an die philosophischen Diskussionen zum Autoritätsbegriff bei Gadamer, Adorno und Heidegger an und zeigt damit auch in diesem Aspekt die Relevanz transdisziplinarer Traditionstheorie für die muslimische Debatte auf.

Was in beiden Konzeptionen von Tradition bei Ḥanafī und aṭ-Ṭayyib allerdings zu kurz gerät, ist die soziale Dimension der Tradition. Mit Oevermann wurde deutlich, dass eine Tradition immer in Bezug zu einer sie konstituierenden Traditionsgemeinschaft steht. Die dermassen bedeutsame Vitalität einer Tradition wird geradezu anhand der Bedeutung von Tradition für eine Gemeinschaft skaliert.

Selbige Gemeinschaft kann unter Berufung auf den Erhalt und den Schutz der Tradition einzelne Gemeinschaftsmitglieder infolge vermeintlicher Abweichung von der Tradition sanktionieren. Solche Sanktionierungen können allerdings auch weniger als Eigenschaft der Traditionalität selbst, sondern vielmehr als Konsequenz soziologischer Prozesse der Gruppendynamik verstanden werden. Gerade unter diesen Bedingungen nimmt die Relevanz der Zeremonienmeister, also jener Personen, die für sich beanspruchen, die Tradition amtlich zu repräsentieren, signifikant zu. Aḥmad aṭ-Ṭayyibs Betonung, die islamische Interpretationskompetenz ausschliesslich auf darin formell ausgebildete Eliten zu beschränken, deutet darauf, dass er den Kreis der Traditionsausleger eng halten will. Die Frage, wie aus diesem Traditionsverständnis eine aktive Aneignung durch die Akzipienten resultieren soll, bleibt bei Aḥmad aṭ-Ṭayyib weithin unbeantwortet.

4 Provisorium „Islamische Tradition“

Welche Schlussfolgerungen sind aus den bislang skizzierten Vorbereitungen zu ziehen? Erstens bestätigen die bisherigen Ausführungen, dass es inhaltlich gewinnbringend ist, die Erschliessung des islamischen Traditionsbegriffs auf Grundlage transdisziplinärer Forschung zu vollziehen. Zusammenführung und Diskussion eines aktuellen Auszugs der muslimischen Traditionsdebatte haben gezeigt, dass sich die muslimische Traditionsdebatte vor einem solchen Hintergrund inhaltlich und konzeptionell gewinnbringend aufwerfen lässt.

Zwei Intentionen der Verwendung des Traditionsbegriffs scheinen sich nichtsdestotrotz deutlicher herauszukristallisieren. Zum einen kann Tradition mit einiger Befugnis als Sammelbegriff betrachtet werden, der eine Varianz an nicht unmittelbar zugänglichen Bedeutungen des Redners abbildet. Zum anderen, und dies wird in spezifisch muslimischen Debatten oftmals deutlich, verfolgt die Anrufung von Tradition den Zweck, Legitimation zu generieren, d. h. eine Aussage oder Handlung als islamisch normiert auszuweisen. Tradition kann insofern als ein Ersatzbegriff aufgefasst werden, der die Frage nach islamischer Evidenz für den Moment zurückstellt. Gerade in Hinblick auf die Weiterentwicklung islamischer Theologie sollte die Evidenzfrage allerdings methodisch in den Mittelpunkt gerückt werden – ein dauerhaft beliebiger Verweis auf „islamische Tradition“ wird die Notwendigkeit der Herstellung von Evidenz innerhalb der islamischen Theologie nicht tilgen können und sogar kontraproduktive Folgen hervorrufen.

Es ist insofern evident, dass Tradition als Sammel- oder Ersatzbegriff hier keine weitere Relevanz für die Untersuchung hat. Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass es grundsätzlich keinerlei Möglichkeiten einer sinnvollen Verwendung der Anrufung „islamischer Tradition“ gäbe. Im Gegenteil, Tradition lässt sich philosophisch, so-

ziologisch, aber auch religiös gehaltvoll theoretisieren und damit inhaltlich ergiebig ermitteln. Um nun die Attribuierung von Tradition als „islamische“ methodisch zu legitimieren, bedarf es einer eingehenderen, auch theologiegeschichtlich ansetzenden Thematisierung einschlägiger muslimischer Diskurse. Zwei Leitbegriffe scheinen hier eine geeignete Repräsentation solch relevanter muslimischer Diskursstränge anzubieten und sind zudem traditionstheoretisch verbürgt: *Erinnerung* und *Wissen.*

III Leitkategorien islamischer Traditionalität

Damit der Versuch, Merkmale islamischer Traditionalität zu identifizieren, nicht vage bleibt oder beliebig wirkt, muss er von konzeptionellen Ideenzusammenhängen ausgehen, von denen angenommen werden kann, dass sie für die Konstruktion islamischer Traditionalität eine relevante Bedeutung besitzen. Als solche Leitkategorien der Identifikation und Erschliessung islamischer Traditionalität dient einmal der Zusammenhang von *Erinnerung* und einmal der Zusammenhang von *Wissen* mit Tradition. Der Grund für die Auswahl dieser beiden Leitkategorien besteht in zwei signifikanten Eigenschaften beider Zusammenhänge. Erstens bilden Erinnerung und Wissen zwei integrale Bestandteile für das Verständnis von Traditionalität selbst: Die Struktur von Tradition ergibt sich aufgrund der jeweils dominierenden Konzeptionen von Erinnerung und Wissen. Zweitens haben Konzeptionen von Erinnerung und Wissen innerhalb der islamischen Ideen- und Theologiegeschichte eine ausserordentlich breite und tiefe Behandlungsspur hinterlassen, sodass sie mit einiger Befugnis als signifikante Leitkonzepte islamischer Theologie gelten können. Hinsichtlich der Relevanz von Erinnerung als einer Leitkategorie islamischer Traditionalität erweist sich als zusätzlicher Vorteil, dass die Rolle von Erinnerung für die Analyse von Religiösität in jüngerer Zeit an Bedeutung gewinnt. Weil sich Religion und Moderne etwa für die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger in einem tragischen Dilemma gegenseitiger definitorischer Abhängigkeit befinden, das heisst, dass das Religiöse immerzu als Antagonismus zu Moderne und Moderne als Antagonismus zu Religion rezipiert wird, beide Begriffe allerdings kaum ohne einen negativen Bezug zueinander auskommen, schlägt Hervieu-Léger einen erinnerungstheoretischen Zugang zu Religion vor: Religion ist dann die Kontinuität der Erinnerung; nicht Dogma, nicht Sakralität, nicht Transzendenz.[207] Dass diese Perspektive ausgesprochen gewinnbringend für eine traditionstheoretische Fundierung des Islams ist, die sich eben an den Leitkategorien Erinnerung und Wissen orientiert, ist naheliegend und soll in den kommenden Überlegungen weiter vertieft werden.

Wenn in der Folge nun von „islamischer Erinnerung" oder von „islamischer Wissenskonzeption" die Rede ist, dann soll hier ausdrücklich darauf hingewiesen sein, dass die Begriffe nicht in einer faktischen, sondern in einer heuristischen Sprachverwendung intendiert sind. Es geht also nicht darum, die diskutieren Merkmale im Sinne einer singulären oder realen Wirklichkeit muslimischer Geisteshaltung zu verstehen, sondern vielmehr darum, bewusst von überzeichneten Idealbegriffen auszugehen, die aufgrund ihrer Überzeichnung die Möglichkeit

207 Hervieu-Léger, Danièle (2000): *Religion as a chain of memory.* Cambridge. S. 9–22.

 https://doi.org/10.1515/9783110794656-004

bieten, Konturen zu schärfen und Kernmerkmale herauszuschälen. Da es sich hier zudem primär um eine ideengeschichtliche Studie handelt – wenngleich sich die Studie punktuell um die Einbeziehung ethnographischer Falluntersuchungen bemüht –, kann es letztlich nicht anders sein, als dass sich einige Formulierungen einem Verdacht der Generalisierung ausgesetzt sehen müssen. Die begriffliche Unterscheidung in „islamisch“ und „muslimisch“ folgt dem Grundsatz, dass „islamisch“ in seiner Zuordnung einen höheren Normativitätsanspruch repräsentiert, insofern hier stärker auf eine Quell- und Idealliteratur verwiesen wird, „muslimisch“ dagegen eine klare Richtung der sozialen und kulturellen Konstruktion anzeigt. Diese Unterscheidung dient u. a. dazu, die Verleitung zu generalisierenden Annahmen abzufedern. Aber auch hier ist nachvollziehbar, dass die vorgeschlagene Unterscheidung in „islamisch“ und „muslimisch“ vor dem Hintergrund der Verflochtenheit der Phänomene nicht restriktiv gemeint sein kann.

1 Erinnerung und Tradition

Zwischen dem Begriff der Tradition und jenem der Erinnerung besteht eine enge und zugleich komplexe Beziehung. Häufig begegnet man der Vorstellung, Erinnerung sei die bewusste Aktivierung von Tradition, die aus einem latent verfügbaren, aber inaktiven Korpus an Deutungsmöglichkeiten bestimmte Aspekte aufgreift und durch die aktive Erinnerung revitalisiert. Jene Aspekte, für deren Aktivierung kein aktueller Bedarf bestehe, rücken im Gegensatz dazu wieder zurück in einen unterbewusst fortbestehenden Untergrund der Tradition. Auch Abdesselam Cheddadi folgt in seiner theoretischen Vorbesprechung des muslimischen Geschichtsverständnisses der gerade geschilderten Grundhaltung:

> Par mémoire, on entendra ce qu'une société, un groupe, retiennent ou ne retiennent pas de leur passé, et comment ils élaborent cela. Dans ce sens, l'histoire comme démarche et comme discipline, apparait comme un cas particulier d'élaboration de la mémoire.[208]

Aus diesem Blickwinkel betrachtet verleiht Erinnerung der Tradition ihre eigentliche Stärke und Kraft, weil sie die Relevanz und Bedeutsamkeit für eine Gruppe von Menschen erst hervorbringt. Für die muslimische Kultur bildet der Begriff der Erinnerung indessen einen gleich mehrfachen Bezugspunkt. Die im engen Sinne verstandene Theologiegeschichte des Islams stellt eine erste wichtige Dimension der Prägung von Erinnerungsmodi dar – darauf wird späterhin im Detail zu sprechen

---

208 Cheddadi, Abdesselam (1991): *A l'aube de l'historiographie arabo-musulmane. La mémoire islamique.* In: *Studia Islamica* (74). S. 29 – 41. S. 30.

sein. Bereits auf ganz praktischer Ebene weisen einige Indizien auf das Vorhandensein einer besonderen epistemologischen Disposition innerhalb muslimischer Kulturen hin, die die Vorstellung von Erinnerung prägt. So kommt Ulrich Marzolph zu dem Urteil, dass die

> [...] islamische Kultur wesenhaft retrospektiv, gewissermassen eine „Gedächtniskultur" ist und dass ein erheblicher Anteil der Verständnis- und Verständigungsprobleme in bezug auf die Länder islamischer Kultur aus eben diesem Sachverhalt resultiert, [...][209]

und er fordert eine entsprechende forschungsorganisatorische Reaktion seitens der Islamwissenschaft auf diesen Umstand ein.[210] Unter Verweis auf die herausragende Bedeutung der Dichtung, der Epen und insgesamt der Bedeutsamkeit der muslimischen *ādāb*-Literatur, pflichtet der zeitgenössische muslimische Philosoph Mohamed Turki der Einschätzung Marzolphs unmittelbar bei.[211] Anfang des 20. Jahrhunderts attestiert Israel Friedländer dem Islam eine nahezu pathologische Geschichtsversessenheit und spricht von einem „Kleben an der Vergangenheit".[212] Die marokkanische Soziologin Fatima Mernissi konstatiert ihrerseits, Muslime litten an einem „mal du présent", welches sich umgekehrt als ausgiebige Vergangenheitsbezogenheit ausweisen liesse.[213] Nicht zuletzt Aziz Al-Azmeh konstatiert ein exklusives Interesse des Islams an Geschichtlichkeit, welches sich durch alle Gattungen muslimischer Schriftkultur hindurchzöge:

> Amongst all religious traditions, Islamic civilization has produced what is perhaps the most deliberately sustained concern with, and profuse body of writing on, history. The concern with the past is manifest in all genres of Arabic *Schrifttum:* poetry was classicized with the establishment of anterior texts and modes; pietistic and legal works established a knowledge of early Muslim practice as *Fürstenspiegel* and valorized salutary and deleterious acts of kings and sages from many histories; Koranic exegesis required monumental knowledge of Muslim

209 Marzolph, Ulrich (1998): *Islamische Kultur als Gedächtniskultur. Fachspezifische Überlegungen anhand des Fallbeispiels Iran.* In: *Der Islam* 75 (2). S. 296–317. S. 298.

210 Marzolphs Forderung nach einer systematischeren Forschung über Zeit, Erinnerung und Geschichtlichkeit im Kontext islamischer Theologie und muslimischer Kulturen findet weitere Unterstützung bei: Ammann, Ludwig (1997): *Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geschichtlichem Denken in der islamischen Welt.* In: *Die Welt des Islams* 37 (1). S. 28–87. S. 29; Hartmann: *Einleitung.* S. 9.

211 Turki, Mohamed (2004): *Erinnerung und Identität. Ansätze zum Verstehen der gegenwärtigen Krise im arabisch-islamischen Denken.* In: Angelika Hartmann (Hg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam.* Göttingen. S. 51–64. S. 58.

212 Zitiert nach: Ammann: *Kommentiertes Literaturverzeichnis.* S. 47.

213 Mernissi, Fatima (1991): *The veil and the male elite. A feminist interpretation of women's rights in Islam.* Boston. S. 15.

> precedents and linguistic usages of yore; dynasties, times, and biographies were meticulously chronicled and recorded; universal histories were composed on a massive scale.[214]

Die Bestimmung islamischer Traditionalität auf Grundlage eines erinnerungstheoretischen Ansatzes bedient demgemäss zwei wichtige Kriterien. Erstens ermöglicht es dieser Ansatz, einen wichtigen Zusammenhang zwischen Tradition und Erinnerung herzustellen und beide Begriffe in eine adäquate Relation zu setzen. Dieser Zugang kann mit Hervieu-Léger derart ausgelegt werden, dass damit eine neue wissenschaftliche Perspektive auf die Explikation von Religion und Religiosität schlechthin geschaffen wird. Zweitens scheint der Begriff der Erinnerung muslimisch auf eine starke Resonanz zu stossen, sei es aufgrund dezidiert islamtheologischer Thematisierungen oder aufgrund bestimmter epistemologischer Dispositionen muslimischer Kulturen. Dass die Forschung zu Zeiterfahrung, Zeitverständnissen oder Geschichtlichkeit muslimischer Kulturen noch vollkommen unausgegoren ist, wird dagegen mehrfach moniert. Dieser Umstand ist wohl auch dafür verantwortlich, dass die fachliche Begriffsführung bislang relativ beliebig geschieht. Inwiefern Zeitlichkeit etwas anderes ist als Geschichtlichkeit, Zeiterfahrung etwas anderes als Zeitkonzeption, all das wird aus dem aktuellen Untersuchungsstand zu muslimischen Zeitverständnissen nicht präzise erkennbar. Die bislang vorhandenen wissenschaftlichen Ansätze, welche sich einer Erklärung der Vorstellungen von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit widmen, sind dementsprechend so divers wie inhaltlich disparat. Jean-Paul Charnay hingegen bietet eine elaboriertere These an und differenziert zwischen „diskontinuierlich-konzeptioneller Zeit (*le temps discontinu/conceptionel*)“, „rhythmischer Alltagszeit (*le temps rythmé/quotidien*)“ und „kontinuierlich-historischer Zeit (*le temps continu/historique*)“.[215] Wohingegen die rhythmische Alltagszeit und die historische Zeit einer chronologischen Linearität unterworfen seien, handele es sich bei der diskontinuierlich-konzeptionellen Zeit um die Vermittlung eines Transzendenzgefühls, das das kontinuierliche Zeitempfinden durchbreche und in Spannung zu ihm trete. Die Transzendierung von Zeit würde vor allem durch kosmologische und theologische Deutungen der Welt bedingt. Aus dieser Spannung erklärt Charnay seine Beobachtung, dass in verschiedenen Bereichen der muslimischen Kultur Zeit punktuell immer wieder eingefroren würde, so zum Beispiel in der Hervorhebung der zeitlosen „Zustände“ (pl. *maqāmāt*) in der muslimischen Mystik, den Kontemplations-

---

214 Azmeh, Aziz al- (2007): *The times of history. Universal topics in Islamic historiography.* Budapest. S. 86.

215 Charnay, Jean-Paul (1968): *Temps sociaux et interprétation historique en Islam.* In: *Studia Islamica* 28. S. 5–27. S. 30.

pausen (sg. *sakta*) während der Koranrezitation oder der räumlichen Fragmentierung muslimischer Moscheearchitektur, die Verbundenheit und Abgeschiedenheit zugleich hervorrufen würden.[216]

1.1 Anfang und Ende der Zeit: Offenbarung und Eschatologie

Um relevante Aspekte der muslimischen Verfasstheit von Erinnerung auszuheben und dadurch einem Konzept islamischer Traditionalität näher zu rücken, widmet sich die anschliessende Darstellung zunächst der Besprechung vorislamischer Zeitverständnisse, um von dort ausgehend die koranische Reaktion auf jene herrschenden Zeitverständnisse zu verfolgen und in einem letzten Abschnitt Zeitverständnisse der systematischen islamischen Theologie vorzustellen und zu diskutieren.

1.1.1 Aspekte der Zeit in der altarabischen Poesie

> Wie schön das Leben wäre,
> wenn der Jüngling ein Stein wäre,
> von dem die Schicksalsschläge fernblieben
> und der noch fest wäre; […].[217]

mit diesen Versen des zeitgenössischen arabischen Dichters Ali Ahmad Said (alias *Adonis*, geb. 1930) leitet George Tamer seine Untersuchung zu vorislamischen Zeitvorstellungen ein. Mehr noch, der Wunsch Stein zu sein, so zitiert Tamer den arabischen Dichter weiter, bilde den Schlüssel zum Verständnis des arabischen Menschen schlechthin.[218] Die heidnische Verehrung des Steins in der arabischen Antike und das Mitführen von Steinamuletten auf Reisen rühren für Tamer aus der Zuschreibung der Zeitbeständigkeit dieser Objekte: Das Amulett übertrage, so die Annahme der arabischen Beduinen, die besondere Widerstandsfähigkeit des Steines gegenüber jeder Vergänglichkeit auf dessen Besitzer.[219]

---

216 Charnay: *Temps sociaux.* S. 9–15.

217 Tamer, Georges (2008): *Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran.* Berlin. S. 1.

218 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 1; vgl. auch die Einschätzung von Braune: „Early Arabic poetry can be understood as the ‚repulsive' outburst of man in face of his deep despair". Braune, Walther (1971): *Historical consciousness in Islam.* In: Gustav Edmund von Grunebaum (Hg.): *Theology and law in Islam.* Wiesbaden. S. 37–51. S. 42.

219 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 1–2.

Innerhalb der arabischen Kultur bestünde der wichtigste Charakterzug von Zeit allerdings in ihrer Wechselhaftigkeit und Unvorhersehbarkeit.[220] Die Zukunft bringe unausweichlich Geschehnisse mit sich, die sich auf das Leben der Menschen entweder glücklich oder unglücklich auswirkten. Aus dem Zusammenfallen der Einsicht in die Wirkmächtigkeit von Zeit auf der einen Seite und dem Wissen über die Unmöglichkeit der Vorhersage, welche Ereignisse sich wie auf das eigene Leben auswirken, auf der anderen Seite, entstehe in der spätantiken Kultur Arabiens eine ambivalente, bisweilen ehrfurchtvolle Grundwahrnehmung von Zeit. Die Wechselfälle der Zeit (*ḥawādiṯ*) werden in der altarabischen Dichtung folglich als bedeutende Scheidewege des Lebens besungen und zugleich als überaus quälend und plagend beklagt.

Ein weiterer Aspekt, der in der altarabischen Dichtung im Zusammenhang mit Zeit regelmässig aufkommt, betrifft die Vorstellung des Hinscheidens und des Verfalls des Seins. Der Mensch ist dann nicht nur bloss der Wechselhaftigkeit der Zeit überlassen, sondern die Lebensspanne des Menschen läuft notwendigerweise einem Endpunkt entgegen. Vor diesem Hintergrund sind arabische Konnotationen von Zeit als Ursache der Verödung und Vergänglichkeit zu erklären:

> Auch wenn man von dem Tod und der Krankheit im angenehmen Leben sicher bleibt, lassen ihn die beiden Neuen (arab. *al-ǧadīdayn*) dahinschwinden.[221]

Die „beiden Neuen" stehen hier allegorisch für den Wechsel von Tag und Nacht und symbolisieren das unaufhaltsame Voranschreiten der Zeit. Schliesslich kulminieren die in der altarabischen Kultur geschilderten Wahrnehmungen von Zeit im mächtigen Begriff des *dahr*, welcher Zeit nicht als passive Hintergrundmatrix des Verlaufs menschlicher Existenz versteht, sondern ihr eine aktive Rolle in der Bestimmung der Lebensverhältnisse des Menschen einräumt. *Dahr* wird als eigenständiges Agens konzipiert, dem der Mensch zunächst nur passiv gegenübersteht und daher in gewisser Hinsicht schutzlos ausgeliefert ist. Vor diesem Hintergrund sieht Tamer eine konzeptionelle Kongruenz des arabischen *dahr* zum griechischen Begriff des *aion*, sowie zum persischen *zurvan* und dem hebräischen *dōr*.[222]

Die Vorstellung von Zeit als Schicksalskraft brachte unterschiedliche Formen der kulturellen Reaktion hervor, die im Grunde genommen alle auf dieselbe Attribuierung von Zeit als Herrschaftsmacht zurückzuführen sind. Diese Reaktionsformen werden hier typologisch zusammengefasst und als altruistische, heroische, devote, hedonistische oder rebellische Haltung beschrieben. So lässt sich die her-

220 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 49.
221 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 27.
222 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 13.

ausgehobene Bedeutung von Huld als Ideal charakterlicher Tugend in der arabischen Kultur als Ausdruck von Grosszügigkeit und Grossherzigkeit und insofern als Beispiel einer altruistischen Reaktion auf eine einschneidende Zeiterfahrung auffassen. Die besondere Bedeutung der Ritterlichkeit in der altarabischen Poesie deutet dagegen auf ein heroisches Motiv. Je auswegloser die Situation, weil die Zeit gerade in diesem Moment besonders ungünstig für ein altruistisches oder heroisches Handeln erscheint, desto höher das Ansehen für die wider die Logik des Vergehens ausgeführte Handlung. Den ungünstigen Bedingungen der Zeit ein Schnippchen zu schlagen, wird sozusagen zu einem besonderen Wert kultureller Ethik erhoben. Vor diesem Hintergrund ist gleichfalls die enorme Bedeutsamkeit der Geduld im altarabischen Denken zu erklären, einer weiteren Reaktionsmöglichkeit auf die Herrschaftsmacht der Zeit. Weil der Mensch nicht gegen die Zeit bestehen könne, bleibe ihm als einziger Ausweg geduldig zu ertragen, was die Zeit an Geschehnissen über ihn hereinbrechen lässt. Als hedonistisch kann man eine vierte Form der kulturellen Reaktion sortieren. Durch das kostvolle Ausschöpfen der Lebenszeit, gespiegelt in der rastlosen Wanderung und dem wiederholten Auf- und Abbau der Lagerstätten, wird der Versuch gewagt, der Agonie der Existenz zu entkommen.[223] Eine letzte Spielart der Reaktion auf die strenge Zeitherrschaft ist die Haltung des Protests. Als *ḏamm ad-dahr* wird in der altarabischen Dichtung eine Haltung bezeichnet, die sich mit allen dem Menschen zu Verfügung stehenden Mitteln der Herrschaft der Zeit zu entziehen sucht und dies in bitteren Schmähungen der Zeit artikuliert.[224]

Die Wahrnehmung von Zeit als einflussreicher Agens, der das Leben der Menschen zum Guten, aber auch zum Schlechten zu prägen in der Lage ist, ohne dass der Mensch im Voraus weiss, was ihn erwartet, führt in der altarabischen Kultur demnach zu einem ambiguen Verhältnis zur Zeit. Dieses Verhältnis schlägt sich nieder in gewissen Formen der kulturellen Bewältigung, die durch die Hervorbildung ethischer Ideale einen erträglichen Umgang mit dieser Situation zu finden versucht.

Die Konzeption einer ausserordentlich machtvollen Zeit in der arabisch-muslimischen Kultur, sei sie nun profan auf eine Zeitherrschaft projiziert oder späterhin auf einen übermächtigen Gott bezogen, hat häufig zum Schluss verleitet, damit würde sich bei den Menschen unabwendbar eine fatalistische Haltung einstellen.[225] George Tamer weist diese Schlussfolgerung mit dem Argument zurück,

223 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 103.

224 Goodman, Lenn Evan (1993): *Time in Islam.* In: Anindita Niyogi Balslev und Jitendranath Mohanty (Hg.): *Religion and time.* Leiden. S. 138 – 162. S. 138.

225 Vgl. Barakat, Halim (1998): *Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute. Eine Analyse.* In: Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi (Hg.): *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle*

dass die altarabische Vorstellung der Mächtigkeit von Zeit, wie bereits wahrgenommen, zu sehr unterschiedlichen und gegenläufigen psychologischen Reaktionen führen könne. Heroische, hedonistische oder altruistische Kulturideale würden aufzeigen, dass der Mensch in der altarabischen Konzeption nicht handlungsunfähig oder von Zeit absolut determiniert erscheint.[226] Dieser Auffassung, sprich aus der altarabischen Zeitvorstellung nicht vorschnell eine Grundhaltung des Fatalismus abzuleiten, pflichtet auch Jacques Berque bei. Unter Verweis auf den Koranvers 13:11, in dem es heisst: „Gott verändert nichts an einem Volk so lange sie [die Menschen dieses Volkes] nicht verändern, was sie an sich haben"[227], sieht Berque zumindest wichtige Indizien für eine emanzipatorische Rezeption der Schicksalskraft von Zeit gegeben.[228]

1.1.2 Die koranische Reaktion auf vorislamische Zeitverständnisse

Der Blick auf die altarabische Dichtung hat aufgezeigt, wie beherrschend das Thema Zeit für die vorislamische Kultur der Spätantike gewesen ist. Diese Situation spiegelt sich in einer ausdifferenzierten Sprache wider, die den unterschiedlichsten Aspekten von Zeit mannigfaltigen Ausdruck verleiht. *Zamān* ist eine der häufigsten Bezeichnungen von Zeit und mehrfach für die altarabische Dichtung belegt, findet allerdings keine Aufnahme in die koranische Terminologie. Der Begriff beschreibt ein pragmatisches Verständnis von Zeit, ohne auf eine präzisere Bestimmung von Anfang und Ende dieser Zeit einzugehen. Vom gleichen Wortstamm wie *zamān* leitet sich das Substantiv *azmah* ab, das umgangssprachlich Krise bedeutet und von der Idee des Andauerns einer unvorteilhaften Situation, demzufolge einer Krisenzeit, gekennzeichnet ist. Die arabischen Begriffe *ʿaṣr* und *ḥīn* beschreiben beide eine Zeitperiode, *ʿaṣr* ist allerdings anhaltender und im Sinne eines Zeitalters oder einer Epoche zu verstehen, *ḥīn* hingegen wird zum Anzeigen einer kürzeren Verweilperiode genutzt. Mit *dawām* wird das fristlose Andauern eines Zustandes beschrieben, *mudda* dagegen kennzeichnet die Dauer selbst. Das temporale Jetzt, das Nu, wird durch *al-ān* gekennzeichnet; *awān* zeigt indessen einen Aspekt der Wiederholung

Antworten arabischer Denker. München. S. 110; Böwering, Gerhard (1997): *The concept of time in Islam.* In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 141 (1). S. 55 – 66. S. 57; Braune: *Historical consciousness in Islam.* S. 48.

226 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 3.

227 Übersetzung nach: Paret, Rudi (2014): *Der Koran.* 12. Aufl. Stuttgart.

228 Berque, Jacques (1988): *The expression of historicity in the Koran.* In: George N. Atiyeh und Ibrahim M. Oweiss (Hg.): *Arab civilization. Challenges and responses. Studies in honor of Dr. Constantine Zurayk.* Albany. S. 74 – 81. S. 80; vgl. auch Fazlur Rahman, der im Ideal der Abkehr von der Welt keinen Welt-Pessimismus, sondern eher einen Welt-Optimismus erkennt: Nur Mensch und Gott im Verbund könnten eine gerechte Welt herstellen. Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 85.

an und lässt sich insofern am günstigsten mit Saison oder auch Turnus wiedergeben. Für physikalische Zeitangaben im Alltag wird zumeist *waqt* benutzt, es definiert einen festgelegten Zeitpunkt. *Sāʿa* bedeutet Stunde, und kann sowohl im physikalischen als auch in einem metaphorischen Sinn Verwendung finden. Die Begriffe *qidam* und *azal* bezeichnen beide Anfangslosigkeit, *abad* hingegen Endlosigkeit. *Ḫulūd* beschreibt die Idee der Ewigkeit der Existenz, *sarmad* ein ewiges Verweilen. Die Vorstellung eines festgesetzten Treffpunktes wird durch *mawqit* oder auch *mīqāt* wiedergegeben. *Aǧal* charakterisiert das Vorhandensein einer Frist und wird im Koran vor allem im Sinne von Lebensspanne benutzt, die dem Menschen eine begrenzt zur Verfügung stehende Lebenszeit andeutet.[229]

Der altarabischen Poesie war darüber hinaus auch der Begriff *allāh* (für: *der* Gott) durchaus geläufig und Bestandteil des herkömmlichen lyrischen Vokabulars. Was allerdings auffällt, ist, dass Eigenschaften der Herrschaft und Macht nicht ausschliesslich mit der Verehrung des Hochgotts *allāh* assoziiert wurden, wie etwa später durch die systematische islamische Theologie hergestellt, sondern dass gerade dem *dahr* Momente der Weltregulation zugeschrieben wurden.[230] Der Koran nimmt insofern einige Bezeichnungen der altarabischen Namenswelt in seine Artikulation auf, modifiziert sie jedoch so weit, dass sie in seine eigene Weltdeutung integrierbar werden. So wird der Mensch immer wieder auf seine begrenzte Lebensfrist (*aǧal*) hingewiesen (vgl. u. a. 6:2; 6:60; 6:128; 7:34; 7:34; 10:49) und vor dem Kommen der letzten Stunde (*sāʿa*) gewarnt (vgl. u. a. 6:31; 6:40; 7:18; 9:117; 12:107), welche einen unentrinnbaren Treffpunkt (*mīqāt*) markiert (vgl. 7:142; 7:143; 7:155; 26; 38; 44:40; 56:50; 78:17). Insbesondere die Vorstellung der Mächtigkeit der Zeit, wie sie sich im Begriff des *dahr* vorislamisch verdichtet hat, wird zum Anlass der interpretativen Rekonfiguration. Das heisst, der Koran nimmt hier Vokabular und damit bestehende Konzeptionen von Zeit auf, lädt sie jedoch mit neuen Bedeutungen auf, vor allem solchen, die den theologischen Grundbotschaften des Korans Rechnung tragen.[231]

Dieses Mittel der interpretativen Rekonfiguration bestehender altarabischer Terminologie lässt sich auch im Hinblick auf andere zentrale Begriffe der islami-

---

229 Böwering: *Concept of time.* S. 58 – 59; Gardet, Louis (1972): *Vues musulmanes sur le temps et l'histoire.* Paris. S. 2 – 3; Otfried Weintritts Aussage, arabische Zeitbegriffe hätten nur eine geringe Bedeutung für die Erforschung der muslimischen Zeiterfahrung, da sie weder „spezifisch noch semantisch eindeutig" seien, müsste auf Grundlage der hiesigen Darstellung überdacht werden. Weintritt, Otfried (1997): *Zeitdeutungen im Islam.* In: Klaus E. Müller und Jörn Rüsen (Hg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien.* Reinbek. S. 296 – 306. S. 296.

230 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 71; 73 – 74.

231 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 10.

schen Theologiegeschichte beobachten.[232] Die koranische Darstellung eines in der Welt wirkenden Schöpfergottes konfligiert schlussendlich mit der Vorstellung einer eigenmächtigen, schicksalsbestimmenden Zeit. Eine Idee der Zeit, die als autonomer Agens Glück und Unglück des Menschen determiniert, widerspricht grundlegend der koranischen Darstellung, „dass es bei deinem Herrn enden wird? Und dass er es ist, der zum Lachen und zum Weinen bringt, und der sterben lässt und lebendig macht? [..] Und dass er reich macht und Besitz verleiht?" (53:42–44, 48).[233] Aus dieser Opposition resultiert in letzter Konsequenz, dass die altarabische Zuschreibung des *dahr* in dieser Form nicht in die koranische Bildwelt aufzunehmen war und dass es einer Transformation seiner Bedeutung bedurfte. In der konkreten Umsetzung dieser hermeneutischen Recodierung fällt auf, dass der Koran die Idee der Unentrinnbarkeit vor der Zeit und des Ausgeliefertseins des Menschen ihr gegenüber zunächst adoptiert: „Beim Zeitalter (*wa-l-ʿaṣr*)! Der Mensch befindet sich wahrlich in Verlust (*inna-l-ʾinsāna la-fī ḫusr*)" (103:1–2)[234]; der in der Schwurformel zu Beginn der Sure verwendete Begriff *ʿaṣr* übernimmt insofern zentrale altarabische Charakterisierungen von *dahr.* Der muslimische Koranexeget Abū Ǧaʿfar aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) bestärkt diesen Verdacht, indem er angibt, dass das hier verwendete *ʿaṣr* im Sinne von *dahr* zu verstehen sei.[235] ʿAlī, Schwiegersohn des Propheten Muhammad und späterer Kalif, soll in seiner privaten Koranaufzeichnung abweichend vom heutigen Standard-Koran tatsächlich gelesen haben:

> Beim Zeitalter (*wa-l-ʿaṣr*)! Bei den Wechselfällen der Zeit (*wa-nawāʾibi d-dahr*). Der Mensch befindet sich wahrlich in Verlust (*inna-l-insāna la-fī ḫusr*). Und er ist [in diesem Zustand] bis zum Ende der Zeit (*wa-innahu fīhi ilā āḫiri d-dahr*).[236]

Die nahezu austauschbare Verwendung von *ʿaṣr* und *dahr* ist ein deutliches Indiz dafür, dass das koranische Zeitverständnis auf zentrale Merkmale der altarabischen Konzeption von *dahr* zurückgreift und in seine eigene Weltdeutung zu inkorporieren beginnt. Die späterhin kanonisch gewordene Lesung des letzten Teils dieser Sure fixiert das Ende dieses Umdeutungsprozesses. So heisst es fortan im dritten Vers der Sure: „ausgenommen diejenigen, die glauben und tun, was recht ist, und die einander (als Vermächtnis) ans Herz legen, sich an die Wahrheit zu halten und Geduld zu üben" (103:3).[237] Wohingegen in der persönlichen Kopie des ʿAlī ibn Abī

232 Vgl. El Masri, Ghassan (2020): *The semantics of Qurʾanic language. Al-Ahīra.* Leiden.
233 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 71–74; Übersetzung nach: Paret: *Der Koran.*
234 Übersetzung nach: Tamer: *Zeit und Gott.* S. 189.
235 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 198–190.
236 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 198–190.
237 Übersetzung nach: Paret: *Der Koran.*

Ṭālib das Gefühl des Ausgeliefertseins des Menschen gegenüber der Zeit also noch dominiert, wird der Mensch in der kanonisch gewordenen Fassung zu einer ethisch-konstruktiven Reaktion aufgerufen.

Doch noch ist nach wie vor die Frage offengeblieben, in welchem Verhältnis die altarabische Konzeption von Zeit zum koranischen Gottesbild selbst steht. Ausgangspunkt dieser Frage bildet die festgestellte Opposition von Gottes- und Zeitherrschaft. Die Auflösung dieser Spannung geschieht nun mittels einer Absorption der altarabischen Herrschaftsvorstellung von Zeit durch das koranische Gottesbild.[238] Der koranische Monotheismus ersetzt die Furcht vor dem Ausgesetztsein des Menschen gegenüber den Naturkräften, indem er diese Furcht auf Gott fokussiert. Die Zuschreibung von Macht an die blosse Zeit wird dagegen explizit kritisiert: „Und sie sagen: Es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und leben, und nur die Zeit lässt uns zugrunde gehen (*wa-mā yuhlikunā illa d-dahr*)“ (45:24).[239] Der koranische Gott gilt fortan nicht nur als der einzige, der dem Menschen Nutzen bringt und ihm schaden kann, sondern Gott ist selbst Anfangspunkt und Endpunkt der Zeit: „[…] Und zu Dir ist der Ausgang (*wa-ilayka l-maṣīr*)“ (2:285); bzw. in der Übertragung von Jacques Berque „Und zu Dir ist das Werden“.[240] Die koranische Gleichsetzung von Gott und Zeit führt dazu, dass einige Korankommentatoren umfänglich der Frage nachgingen, ob „Zeit“ einer der zahlreichen Namen Gottes sei.[241] Seine Vollendung findet der koranische Umdeutungsprozess von Zeit schliesslich in einer Aussage, die dem Propheten Muhammad zugeschrieben wird, wonach der Mensch nicht die Zeit verfluchen solle, denn „die Zeit ist Gott“.[242] Die Inkorporation der altarabischen Zeiterfahrung in das koranische Gottesbild führt darüber hinaus zu einer temporalen Strukturierung der islamisch gedeuteten Lebenszeit und damit auch des islamischen Lebenssinns.[243] Über die Idee eines vorzeitlichen Bundes zwischen Gott und Mensch (vgl. Koran 7:172)[244], über des Menschen konkrete Lebensdauer auf Erden, bis hin zu dessen jenseitiger Erweckung, gestaltet sich für den gläubigen Muslim eine kraftvolle Verbindung von Zeit und

238 Böwering: *Concept of time.* S. 57.

239 Übersetzung nach: Paret: *Der Koran.*

240 Berque, Jacques (1991): *L'Idée de temps dans le Coran.* In: Universidad de Granada (Hg.): *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá. Vol. 2.* Granada. S. 1155–1164. S. 1157.

241 Goodman: *Time in Islam.* S. 138.

242 Goodman: *Time in Islam.* S. 138.

243 Tamer spricht hier von einer „Entmachtung der Zeit“. Tamer: *Zeit und Gott.* S. 201.

244 Vgl. Gramlich, Richard (2008): *Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sure 7, 172–173).* Freiburg im Breisgau.

Sinn; *ḥīn*, *ağal*, *sāʿa*, *mīqāt* und *ḫulūd* bilden die zeitsymbolischen Entsprechungen der koranischen Sinnkonstruktion menschlicher Existenz.[245]

Der enge konzeptionelle Zusammenhang von Zeit und Sinn drückt sich in einer teleologisch ausgerichteten Handlungserwartung an den Menschen aus und wird so zum zentralen Merkmal muslimischer Zeit- und Geschichtserfahrung. Der Mensch soll aus den glücklichen, aber vor allem auch den missratenen Erfahrungen vorheriger Generationen Lehren ziehen und die Konsequenzen des eigenen Handelns vorausblicken. An dieser Stelle greift insbesondere die von Josef Horovitz herausgestellte Bedeutung der koranischen Straflegenden.[246] Sie sind Ausdruck einer engen Verflechtung von Zeit und Sinn und weisen darauf hin, dass die koranische Verhandlung von Zeit stark auf die Herausbildung einer ethischen Handlungsmaxime ausgerichtet ist. Vor diesem Hintergrund sind jene zahlreichen Stellen des Korans zu verstehen, in welchen der Koran sich selbst als *ḏikr*, das heisst als Erinnerung und Ermahnung einführt (vgl. u. a. 11:120; 21:84; 39:21; 40:54). Der arabische Begriff für Mensch, *insān*, fungiert im Koran als semantischer Gegenpol zum Begriff der Erinnerung, insofern sich *insān* vom arabischen Verb *n-s-y*, der Grundwurzel für „vergessen", herleiten soll: Der Mensch sei aus seiner Natur heraus ein vergessliches Wesen, sodass die Aufgabe der koranischen Rezitation die der wiederholenden Erinnerung sei.[247] Auch der koranische Begriff *ʿibra* (pl. *ʿibar*) ist in diesem Zusammenhang von erheblichem Interesse, da er im Koran immer wieder im Sinne einer Ethik der Selbstermahnung Einzug findet und insofern eng mit der Erfahrung von Zeit und Geschichtlichkeit assoziiert ist (vgl. 3:13; 12:111; 16:66; 23:21; 24:44; 79:26); Rotraud Wielandt spricht hier von einem Primat der „Nutzanwendung" von Geschichte im Koran.[248] „L'histoire", konstatiert seinerseits Roger Arnaldez im Hinblick auf die ethische Funktionalisierung von Zeit im Koran, „continue à être en elle-même ce qu'elle est dans le Coran, une leçon".[249]

George Tamer hat schliesslich zurecht darauf hingewiesen, dass die koranische Betonung des Lehre-Ziehens aus der Vergangenheit ein zyklisches Geschichtsverständnis präjudiziert. Die koranische Forderung, Erkenntnis aus der Vergangenheit zu beziehen, macht die Möglichkeit der Vergleichbarkeit von menschlichem Leben unterschiedlicher Zeiten zur notwendigen Bedingung.[250] Gleichzeitig verweist Ta-

245 Braune: *Historical consciousness in Islam.* S. 42–43
246 Vgl. Horovitz, Josef (1926): *Koranische Untersuchungen.* Berlin.
247 Neuwirth, Angelika (2001): *Qur'an, crisis and memory. The Qur'anic path towards canonization as reflected in the anthropogonic accounts.* In: Angelika Neuwirth und Andreas Pflitsch (Hg.): *Crisis and memory in Islamic societies.* Würzburg S. 113–152. S. 116.
248 Wielandt: *Offenbarung und Geschichte.* S. 51.
249 Arnaldez, Roger (O.J.): *Histoire et Prophétisme en Islam.* O.O. S. 23–54. S. 50.
250 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 75–76.

mer auf die überzeitliche, kontinuierliche Zielgerichtetheit der islamischen Deutung von Existenz, weshalb er abschliessend für den Koran von einem linear-zyklischen Modell der Geschichtlichkeit des Menschen ausgeht.[251] Die Idee von der Geschichte als Lehrmeisterin des Menschen bedingt zugleich die typologisierte Perspektivierung des Menschen selbst. Jede personale Figur und jede Situation, die im Koran aufgenommen werden, stehen so verstanden repräsentativ für einen jeweiligen Archetypen menschlicher Haltungen und Situationen.[252]

Abdoldjavad Falaturi hat in seinen Überlegungen zur Zeitvorstellung des Korans dagegen den Zusammenhang von Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit der islamischen Offenbarung vehement abgelehnt. Falaturi beruft sich auf den Zweck der islamischen Botschaft, welche darin bestehe, vom Menschen Hingabe gegenüber Gott zu verlangen. Dieses Prädikat der Hingabe sei in seiner Essenz universal, und infolgedessen im Umkehrschluss zeit- und geschichtslos.[253] Dieses Votum Falaturis zeigt, dass die Frage des Verhältnisses der Universalität islamischer Botschaft zur historischen Geschichtlichkeit ihrer Offenbarung nach wie vor ein kontroverses Feld islamischer Theologie darstellt. Die prinzipielle Negation jeder Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit von Offenbarung scheint aus hiesiger Sicht allerdings keine gewinnbringende Position, da sie dem menschlichen Verstehen dadurch letztlich jeden Zugang verwehrt und schliesslich auch der durch den Koran selbst aufgestellten Forderung widerspricht, Lehren aus den Geschicken früherer Gemeinschaften zu ziehen.

1.1.3 Zeitbegriffe der systematischen Theologie

Der Prozess der Umdeutung der altarabischen Zeitkonzeption, so wie er mit dem Koran eingesetzt hat, gewinnt mit der Entwicklung der systematischen islamischen Theologie an theoretischer Kontur und konfessioneller Verbindlichkeit. Aus den ehemals vorkonzeptionellen Vokabeln altarabischer Dichtung werden alsbald Terminologien für ganze Denkschulen mit spezifischen Lehrmeinungen und eigener Historie weiterentwickelt. Es verwundert daher nicht, wenn sich noch im modernden Arabisch die Definition von Materialismus als ideologischer Grundhaltung eng am Begriff des *dahr* orientiert – neben *al-mādiyya* (Materie) ist es vor allem *ad-dahriyya*, das mit dem Gehalt materialistischer Weltanschauung assoziiert wird.[254] Das koranische Gottesbild zeichnet demnach einen Gott, der die Zeit beherrscht, in

251 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 75 – 76; 213.
252 Wielandt: *Offenbarung und Geschichte.* S. 35.
253 Falaturi, Abdoldjavad (1996): *Der Islam im Dialog. Gesammelte Aufsätze.* 5. Aufl. Hamburg. S. 62 – 69.
254 Gardet: *Vues musulmanes.* S. 3.

seinem Selbst jedoch ausserhalb jeder Zeitlichkeit steht. Der koranische Gott ist vorzeitlich und nach-zeitlich zugleich. Zeit wird selbst als etwas von Gott Erschaffenes aufgefasst (vgl. 22:47; 32:5; 70:4).[255] An eine Eigenmächtigkeit von Zeit oder Materie zu glauben ist aus Sicht der sich im Anschluss an die koranische Offenbarung konstituierenden islamischen Theologie gleichbedeutend mit der Ablehnung der Allmacht Gottes, und damit Vorstufe zum Atheismus.[256]

Die Inkorporation von Zeitherrschaft in den Gottesbegriff führte allerdings zu philosophischen Grundfragen, derer sich die muslimischen Theologen nicht ganz einfach entledigen konnten. Wenn Gott die Zeit erschaffen hat, war diese Erschaffung dann ein willentlicher oder ein unwillentlicher Akt? Wenn es ein willentlicher Akt gewesen war, dann setzt dies voraus, dass Zeit bereits existiert haben muss, denn der Wille zur Erschaffung einer beliebigen Sache muss sich temporal abgrenzen von einem Nicht-Willen zur Erschaffung derselben Sache. Der Wille trägt sozusagen immer ein temporales Momentum in sich, welches sich nicht negieren lässt, ohne auch das Vorhandensein des Willens selbst zu negieren.[257] Ist die Erschaffung der Zeit aber ein nicht-willentlicher, d. h. ein automatischer Akt, dann folgt daraus die Konsequenz, dass Schöpfung immerwährend geschieht, schliesslich ewig sei. Das logische Zusammendenken von Zeit und Allmacht Gottes, bzw. die Gegenüberstellung von *creatio ex nihilo* und *creatio continua*, wird zu einem zentralen theologischen Problemaufriss, welcher nicht lapidar von der Hand zu weisen ist und sich in zahlreichen theologischen Teilfragen fortmanifestiert.[258] Denn auch das Verhältnis von Veränderung und Kontinuität, letztlich auch mit Blick auf eine verheissene Ewigkeit, reiht sich nahtlos in dieses logische Grundproblem ein. Die Frage nach der Erklärbarkeit von Kontinuität und Wandel erfasst indessen nicht nur die islamische Theologie, sondern findet sich in nahezu allen philosophischen Traditionen wieder.[259] Selbst die zur Zeit des abbasidischen Kalifen al-Maʾmūn (reg. 813–833) besonders heftig ausgebrochenen Konflikte um die Erschaffenheit des Korans[260] oder die Frage nach der Ewigkeit der Seele, wie sie einen schweren Disput zwischen al-Ġazālī und Ibn Sīnā auslöste, sind am Ende Symptome dieser

255 Gardet: *Vues musulmanes.* S. 6.
256 Tamer: *Zeit und Gott.* S. 194.
257 Goodman: *Time in Islam.* S. 140.
258 Weintritt: *Zeitdeutungen im Islam.* S. 297.
259 Goodman: *Time in Islam.* S. 147.
260 Hildebrandt, Thomas (2001): *Miḥnah, muʿtazilah, memory. Modern lessons from the Islamic ‘inquisition’.* In: Angelika Neuwirth und Andreas Pflitsch (Hg.): *Crisis and memory in Islamic societies.* Würzburg. S. 177–194. S. 177–181.

schwelenden Grundproblematik um ein kohärentes Zusammendenken von Göttlichkeit, Veränderung und Zeit.[261]

Die intellektuellen Reaktionen aus der islamischen Theologie, Philosophie und Mystik auf diese Grundproblematik gestalten sich in dem Masse vielfältig, wie diese Frage für das religiöse Denken bestimmend ist. Eine dominante Erklärungsfigur geht zurück auf den muslimischen Philosophen al-Fārābī (gest. 339/950) und dessen Weiterentwicklung der platonischen Emanationslehre. Das Zusammengehen von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von Veränderung und Kontinuität, von Einheit und Vielheit wird bei al-Fārābī auf ein Modell der kosmologischen Genese zurückgeführt, in dem diese Kräfte aus ihrem inhärenten Sein zusammenwirken und Neues hervorbringen. Die Emanationstheorie, etwa des al-Fārābī, stiess innerhalb der allgemeinen muslimischen Intelligenzija, vor allem jedoch in der Theologie, kaum auf breite Anhängerschaft, da sie als wenig vermittelbar galt, sodass sie und nur punktuell von muslimischen Theologen, beispielsweise durch den andalusischen Philosophen Ibn Rušd aufgegriffen und weitergedacht wurde.[262] Andere muslimische Philosophen wie Ibn Sīnā hielten die inhaltliche Spannung zwischen Zeit und Gott dagegen für schlicht nicht auflösbar und enthielten sich einer klaren Positionierung in der Frage nach der Erschaffenheit oder Unerschaffenheit der Welt. Für ihre Gegner war diese Vermeidung einer klaren Positionierung zu Gunsten der Erschaffenheit der Welt jedoch ausschlaggebend genug, um Ibn Sīnā und seine Haltungsgenossen der Verkennung koranischer Wahrheit zu bezichtigen.[263] Wenn Gott jedoch ausserhalb jedes Modus von Zeit gedacht wird, dann könne es keinen historischen Punkt der Erschaffung der Welt geben, so das Argument des Ibn Sīnā und weiterer Advokaten. Wie soll eine nicht-zeitliche Ursache zeitliche Folgen bedingen können?[264] In der Abwägung zwischen philosophischer Integrität und dem gemeinschaftlichen Bedürfnis, einen nahbaren Gott zu entwerfen, entwickelte sich die Meinungsbildung letzten Endes zu Gunsten des Letzteren. Der islamische Gott ist fortan ein erfahrbarer Schöpfergott, ein allmächtiger und zugleich allwissender Gott. So galt es für die muslimischen Theologen, die Hoheit über die Zeit und die Schöpfung zu bewahren und Zeit konzeptionell in ihrem Gottesentwurf zu integrieren.

Das Modell, welches sich von hier an mehrheitlich durchgesetzt hat, wird gemeinhin als atomistisch-okkasionalistisches Zeit- und Schöpfungsmodell beschrieben. Die Welt wird nicht als ein zeitlicher Zusammenhang, sondern als Aneinan-

---

261 Ghazzālī, Muḥammad (2000): *The incoherence of the philosophers. A parallel English-Arabic text.* 2. Aufl. Provo. S. 12–54.

262 Kügelgen: *Averroes.* S. 40–44.

263 Ghazzālī: *Incoherence.* S. xvi.

264 Goodman: *Time in Islam.* S. 148–149.

derreihung unendlich kleiner atomarer Zeitpunkte gedacht – Louis Massignon hat für diese Vorstellung das Sprachbild der „*voie lactée d'instants*" (etwa: Kette aneinandergereihter Augenblicke) geprägt.[265] Für die islamische Theologie wird die Allmacht Gottes dadurch hergestellt, dass Gott die Konfiguration dieser unendlich kleinen Zeitpunkte von Moment zu Moment reaktualisiert und dadurch permanent neue Realitäten erschafft.[266] Aus der Perspektive des Okkasionalismus existiert infolgedessen keine kausale Gesetzmässigkeit, sondern lediglich der Wille Gottes, der die Kausalität, so wie sie für den Menschen erfahrbar wird, zur Not auch aussetzen kann: Wenn dem Feuer befohlen wird, kühl zu sein, wie in der koranischen Erzählung der Rettung Abrahams vor seinen Feinden, dann ist es kühl (vgl. Koran 21:69).[267]

Für die Mehrheit der muslimischen Theologen wird dieses atomistisch-okkasionalistische Modell zur herrschenden Argumentation, um die Spannung von Gott und Zeit aufzuheben. Sie findet daher Eingang in einschlägige Standardwerke vor allem ašʿarītischer sowie mātūrīdischer Provenienz. Der transoxanisch-muslimische Korangelehrte an-Nasafī (gest. 536/1142) weiss in seiner Katechese zu lehren: „Zeit erfasst Ihn nicht".[268] Die ḥanbalītische Position bleibt hingegen grundsätzlich reservierter gegenüber der theologischen Synthese der Ašʿariyya und Māturīdiyya. Die unmittelbare Möglichkeit der Erfahrbarkeit Gottes durch die Gläubigen ist ihnen wichtigstes Anliegen und wird primär durch eine narrative Didaktik der Wiedergabe koranischer und prophetischer Stoffe gewährleistet. Ihre Skepsis gegenüber abstrakter intellektueller Problembeschreibung mündet in ihrer berühmt gewordenen Losung des *bi-la kayf* (wörtl. die Annahme einer Glaubensposition, ohne nach dem „Wie" zu fragen; eine Form der Affirmation ohne inhaltliche Interpretation) – man solle sich über philosophische Abstracta nicht unnötig den Kopf zerbrechen und lieber der Greifbarkeit des unmittelbaren sprachlichen Eindrucks folgen.[269]

Die Theosophie der islamischen Mystik wiederum bejaht die Vereinbarkeit von Gott und Zeit, indem sie auf ihr grundlegendes Konzept der konzentrischen Abbildungen des wirklichen Seins zurückgreift. Die muslimischen Mystiker unterscheiden darin verschiedene Schichten der Wirklichkeit, die von einer materiell sichtbaren Welt (*aẓ-ẓāhir*) bis in eine intelligible Welt (*al-bāṭin*) hineinreicht. Die

265 Ammann: *Kommentiertes Literaturverzeichnis.* S. 30; Gardet: *Vues musulmanes.* S. 1–4.

266 Böwering: *Concept of time.* S. 59.

267 Goodman: *Time in Islam.* S. 140; Macdonald, Duncan (1927): *Continuous re-creation and atomic time in Muslim scholastic theology.* Brüssel. S. 332.

268 Goodman: *Time in Islam.* S. 160.

269 Abrahamov, Binyamin (1995): *The „Bi-lā Kayfa" doctrine and its foundations in Islamic theology.* In: *Arabica* 42 (3). S. 365–379. S. 365–368.

materielle Wirklichkeit der Welt gleicht so verstanden einem entfernten Abglanz der eigentlichen, göttlichen Essenz des Seins. Das Zeitparadoxon wird also in der islamischen Mystik mehrheitlich dadurch gelöst, dass nicht in einer vertikalen Linie kausal-chronologischer Zusammenhänge gedacht wird, sondern in einer horizontalen Ebene von Nukleus und Peripherie.[270] Der offensichtliche Vorteil dieses Modells besteht darin, nicht die Vorstellung eines Schöpfergottes gegen das Bedürfnis stofflicher Erfahrbarkeit des Göttlichen aufgeben zu müssen. Das *miškat al-anwār* (Die Nische der Lichter) des Abū Ḥāmid al-Ġazālī bildet womöglich den Höhepunkt der Entwicklung dieser konzentrischen Zeiterfahrung der islamischen Mystik. Im Entwurf einer Lichttheologie nimmt sie symbolisch die Vorstellung der Einheit allen Seins, auch in zeitlicher Hinsicht, in sich auf.[271]

Ein nochmals anderer Zugang zu dieser Fragestellung besteht darin, Zeit und Gott tatsächlich parallel unendlich zu denken, indem man von zwei unterschiedlichen Modi der Zeit ausgeht, wie es etwa der muslimische Philosoph Abū Bakr ar-Rāzī unternommen hat. Er differenziert zwischen einem relativen und einem kosmologischen Modus von Raum und Zeit. Die relative Zeit ist die Zeit der Schöpfung, die kosmologische Zeit ist der göttliche Modus der Zeit, letztlich also das Zeitsein Gottes. Diese Zeit sei unendlich, genauso wie Gott selbst unendlich sei. Die einzige Herausforderung für solche Konzeptionen wie die von ar-Rāzī besteht dann darin, Zeit in Abhängigkeit der Essenz Gottes zu entwerfen, sodass nicht der Verdacht aufkommt, Zeit wiederum als eigenständige Macht neben Gott theoretisch aufzubauen und so der Beigesellung Gottes bezichtigt zu werden.[272]

Mit der Diskussion des islamischen Gottesbildes und dessen Beziehung zu Zeit ist ein erster elementarer Brennpunkt der muslimischen Zeiterfahrung benannt. Ein zweiter, ebenso ausschlaggebender Aspekt, manifestiert sich im Bereich der Offenbarungstheologie. Im Konflikt um die Erschaffenheit des Korans, sowie er sich insbesondere im Laufe des 3./9. Jahrhunderts zuspitzte, fand dieser zweite Brennpunkt einen spürbaren historischen Ausdruck. Die Grundfragestellung dahinter schwelt allerdings bis in die Gegenwart hinein, weil sie eben die brisante Frage aufwirft, wie in der islamischen Offenbarungstheologie historische Stiftung und Weisen der Aktualisierung grundsätzlich zusammengedacht werden können.[273] Mit dieser Fragestellung ist letztlich das zentrale Thema einer islamischen Traditionstheorie identifiziert, insofern die Relation von Stiftung und Aktualisierung einen permanent wiederkehrenden Spannungsmoment bildet. Hierbei scheint es jedoch

---

270 Goodman: *Time in Islam.* S. 150.

271 Al-Ghazali, Muhammed (2002): *Die Nische der Lichter.* Übersetzung: Abd-Elsamad Abd-Elhamid Elschazli. Hamburg. S. 7–32.

272 Goodman: *Time in Islam.* S. 151.

273 Braune: *Historical consciousness in Islam.* S. 45.

zunächst angebracht, näher zu bestimmen, auf welcher kategorialen Ebene die Frage nach dem Verhältnis von Stiftung und Aktualisierung in Bezug auf die islamische Offenbarung überhaupt verhandelt werden soll: Auf einer epistemologischen, kommunikationstheoretischen, konzeptionellen oder exegetischen Ebene?

Ein gewisser Teil der muslimischen Offenbarungstheologie scheint eine konzeptionelle Reaktion auf die Spannung von Stiftung und Aktualisierung vorzuziehen. Es sind hier zwei Grundideen, die im Laufe der islamischen Theologiegeschichte immer wieder aufgenommen wurden und wichtige Impulse für eine aktualisierende Korandeutung bieten: Zum einen die Vorstellung der Abrogation (*nasḫ*) und zum anderen die Idee von Offenbarungsanlässen (*asbāb an-nuzūl*).[274] Diese beiden Felder der islamischen Koranwissenschaften sind deshalb von Interesse, weil sie aus ihrer Grundanlage heraus die Spannung von historischer Stiftung und permanenter Aktualisierungsaufgabe konzeptionell aufnehmen und gleichzeitig durch den Koran selbst induziert sind. Beide Grundlehren beinhalten Elemente von Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Offenbarung und müssen daher alle genannten Komponenten in ein überzeugendes Gesamtgefüge überführen. Dass dieses Unterfangen alles andere als einfach ist, zeigt die ausgesprochen wechselhafte Geschichte von muslimischen Ansichten über Abrogation und Offenbarungsanlässe.

Die Abrogationslehre besagt, in grober Vereinfachung, dass chronologisch später offenbarte Segmente im Koran chronologisch vorherig offenbarte Segmente ablösen und in ihrer religiösen Verbindlichkeit aufheben würden.[275] Vor diesem Hintergrund kam natürlicherweise die Frage auf, welchen Zweck eine solche Aufhebung überhaupt verfolge. Hätte ein allwissender Gott nicht von Beginn an eine angemessene Formulierung finden können, die es obsolet machen würde, abrogierende und abrogierte Verse voneinander trennen zu müssen? Die herkömmliche Antwort auf diesen Einwand ist der Verweis auf den pädagogischen Nutzen der Abrogation. Die etappenweise Umsetzung von Geboten und Verboten diene der schrittweisen Heranführung der muslimischen Gemeinde an die bezweckte Verhaltensänderung. Aber wie ist das mit späteren Musliminnen und Muslimen, welche Bedeutung hat die Abrogation für sie, wenn für sie etwa dieser pädagogische Nutzen der schrittweisen Heranführung ausbleibt? Sollen abrogierte Verse des Korans überhaupt Teil der Rezitation bleiben? Sind Gebote, die aufgehoben wurden, essentiell noch gut – immerhin galten sie ja eine Zeit lang als göttlich instruierte Gebote – oder müssen sie als temporär gut aufgefasst werden? Wenn einige gött-

274 Arnaldez: *Histoire et Prophétisme.* S. 52.
275 Burton, John (2019): *The sources of Islamic law. Islamic theories of abrogation.* Edinburgh. S. 18–21.

liche Gebote allerdings als sporadisch gut aufgefasst werden müssen, würde sich dies eventuell auch auf andere Gebote und Verbote ausdehnen lassen können?[276] Die Lehre der Abrogation zeigt ausgesprochen deutlich die Spannung von Offenbarung und Zeitlichkeit auf, und sie galt vielen muslimischen Koranexegeten dementsprechend als schwer zu vermittelnder Glaubensinhalt. Dennoch wurde die Lehre der Abrogation in den Kanon der muslimischen Koranwissenschaften aufgenommen und immer wieder formal, bisweilen als exklusives Unikum der islamischen Glaubensgemeinschaft bestätigt.[277]

Mit der Lehre von den Offenbarungsanlässen verhält es sich theologisch nicht weniger komplex. Die Grundidee einer Verflechtung von historischem Kontext und Offenbarungsgeschehen wirkt zunächst einmal unbedarft und scheint womöglich sogar umfangreiches Potenzial für Aktualisierungsprozesse zu bergen. Doch die Verknüpfung von punktuellem historischem Ereignis und koranischer Offenbarung wirft auch neue, gleichermassen weitreichende Fragen auf: Ist die jeweilige historische Situation tatsächlich als „Anlass", d. h. als *causa* zu verstehen, weshalb ein Vers offenbart wurde? Welche Konsequenzen hätte eine solche Annahme für den Anspruch der Universalität koranischer Offenbarung? Wie verhält es sich mit dem Grossteil des Korans, für dessen Verse keine Offenbarungsanlässe kolportiert werden? Muss man bei diesen Versen grundsätzlich von einem anderen Geltungsradius ausgehen als bei Versen, die einen Offenbarungsanlass aufweisen? Wie erklärt sich der Umstand, dass die Lehre der Offenbarungsanlässe erst relativ spät in den koranwissenschaftlichen Wissenskanon aufgenommen wurde und kaum über eine zweifelsfreie koranische Legitimation verfügt?

Zumindest dieser letzte Punkt hängt der Wahrscheinlichkeit nach stark mit der Entwicklung der muslimischen Überlieferungskritik zusammen, die zunächst die Erzählstoffe zu verifizieren hatte, damit sie im Anschluss als entsprechende Offenbarungssituationen implementiert werden konnten. Mit den Lehren von Abrogation und Offenbarungsanlässen lassen sich jedenfalls zwei Felder der koranwissenschaftlichen Hermeneutik identifizieren, die aus genuin islamischem Erkenntnisinteresse heraus die Frage nach dem Zusammenhang von Zeit, Geschichte und Offenbarung aufwerfen. Die in diesem Zusammenhang vorgestellten Entwürfe muslimischer Theologen zeigen jedoch, dass zu keiner Zeit eine zufriedenstellende Gesamtlehre der Abrogation oder der Offenbarungsanlässe bestand. Beide Themenfelder werden jedoch in den Curricula koranwissenschaftlicher Ausbildung ordentlich geführt und gelehrt. Sie müssen in ihren derzeitigen kon-

276 Wielandt: *Offenbarung und Geschichte.* S. 19–39.
277 Schahrastani, Abu-'l-Fath' Muhammad (1969): *Religionspartheien und Philosophen-Schulen.* Übersetzung: Theodor Haarbrücker. Hildesheim. S. 47–53.

zeptionellen Ausarbeitungen allerdings als noch zu wenig kohärent betrachtet werden, um in jetziger Form weitgehend zugängliche Verständnisse islamischer Aktualisierung bieten zu können.

Neben diesen beiden Feldern hat die islamische Koranhermeneutik zahlreiche weitere Versuche der konzeptionellen Einhegung des Spannungsverhältnisses von Stiftung und Offenbarung unternommen. Die Unterscheidung von *taʾwīl* und *tafsīr* etwa ist ein weiterer ausgesprochen verbreiteter Entwurf.[278] Die erste Dimension der Exegese, der *taʾwīl*, spiegelt das Wissen um die Bedeutung der koranischen Aussagen bei Gott selbst wider. Dieses Wissen ist dem Menschen prinzipiell nicht zugänglich. Die zweite Dimension der Exegese ist der *tafsīr*; damit wird die durch den Menschen bemühte Interpretation gekennzeichnet. Sie kann sich der absoluten Bedeutung nur annähern und operiert deshalb auf einer Wahrscheinlichkeitsebene. Diese Unterscheidung von absolutem und relativem Wissen der Exegese verhindert, dass der Mensch einen ultimativen Wahrheitsanspruch an die von ihm getätigte Interpretation stellt. Weil der Mensch prinzipiell nicht in der Lage sei, mit vollendeter Gewissheit den Willen Gottes in der Offenbarung zu bestimmen, gewinnt gleichzeitig die Idee eines produktiven Dissenses an Bedeutung.[279]

Es ist vor dem Hintergrund dieser Ausführungen wichtig zu erkennen, dass für die muslimische Geistesgeschichte die meisten der Bemühungen um eine Aufhebung der Spannung von historischer Stiftung und universeller Offenbarung im Bereich der Exegese, also in der Textinterpretation, verortet sind. Man findet andererseits bspw. wenig fundamentaltheologische Ansätze, die auf diese Problematik eingehen. Womöglich müsste hier grundsätzlich die Forschung zur muslimischen Exegese und ihrer Bedeutung für die Aktualisierung religiösen Denkens intensiver ausgedehnt werden.[280] Die Aufhebung der Spannung von Stiftung und Offenbarung durch Interpretation gelingt letztlich jedenfalls nur in dem Masse, wie die muslimischen Exegeten in der Lage sind, aus dem koranischen Text heraus überzeugende Antworten für aktuelle Problemstellungen herzuleiten.[281]

Schliesslich scheint es angebracht, auf epistemologische Perspektiven der hier entworfenen Fragestellung zu sprechen zu kommen. Rotraud Wielandt verweist darauf, dass es im Zuge der muslimischen Wissenschaftsentwicklung zu einer gewissen Sakralisierung des historischen Stiftungsmoments gekommen sei. Wielandts Argument geht dabei über eine blosse Stilisierung einer historischen Epoche durch

278 Pink, Johanna (2011): *Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen.* Leiden. S. 24–26.

279 Wielandt: *Offenbarung und Geschichte.* S. 5.

280 Görke, Andreas; Pink, Johanna (2014): *Introduction.* In: Andreas Görke und Johanna Pink (Hg): *Tafsīr and Islamic intellectual history. Exploring the boundaries of a genre.* New York. S. 1–26. S. 1–3.

281 Wielandt: *Offenbarung und Geschichte.* S. 2–3.

eine spätere Rezeptionsgemeinschaft hinaus. Es geht ihr um den Einfluss heilsgeschichtlichen Denkens schlechthin und einem damit einhergehenden Einfrieren des Wahrheitsgehalts von Offenbarung auf den spezifischen Stiftungskontext.[282] Wenn die Wahrheit der islamischen Offenbarung eine sei, die ausschliesslich im historischen Rahmen der Offenbarungsgemeinde stattgefunden habe, dann seien Aktualisierungsmöglichkeiten per se enge Grenzen gesetzt. Folgt man den Überlegungen von Fazlur Rahman, dann ist diese von Wielandt monierte Entwicklung einer doppelten Institutionalisierung der Hadith-Literatur geschuldet. Doppelt deshalb, weil die Hadith-Gelehrsamkeit spätestens ab Ende des 3./9. Jahrhunderts nicht nur den Erzählstoff der koranischen Offenbarungsszenen verifiziert, sondern auch dessen inhaltliche Auslegungsmöglichkeiten auf autorisierte Hadith-Überlieferungen beschränkt.[283] Gerade jedoch diese epistemologische Dimension des muslimischen Offenbarungsverständnisses wieder aufzumachen und sich daran abzuarbeiten, nachdem sie seit Jahrhunderten als abgegolten gilt, scheint vielen muslimischen Theologen der gegenwärtigen islamischen Welt kein gangbarer Weg zu sein.

1.2 Zukunftsoptimismus und Zukunftsskepsis

> Lorsque le Prophète dit : « Aujourd'hui je vous ai parfait l'objet de votre foi et je vous ai donné l'Islam pour religion », tous jubilèrent mais le grand Abū Bakr pleura. « Pourquoi ? », demanda Mahomet. « Envoyé de Dieu », répondit le futur premier calife, « c'est quand une chose s'accomplit qu'elle commence à s'amoindrir ».[284]

Die muslimische Zeiterfahrung angemessen zu erfassen, und damit auch wichtige Perspektiven auf muslimische Haltungen des Erinnerns freizulegen, ist, wie aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden ist, alles andere als ein einfaches Unterfangen. Einige wichtige Einflüsse, wie die Zeitvorstellung der altarabischen Dichtung als auch spezifische Setzungen der koranischen Botschaft, sind bereits zur Sprache gekommen. Im Hinblick auf die hier anvisierte Erschliessung eines islamischen Traditionsbegriffs stellt sich im Anschluss an das bisher Ausgeführte die

282 Wielandt: *Offenbarung und Geschichte.* S. 19–40.
283 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 175–191.
284 Charnay: *Temps sociaux.* S. 5.

Frage, welche emotionalen Haltungen der allgemeinen Weltrezeption aus der muslimischen Zeiterfahrung hervorgehen. Die Meinungen der Fachwelt gehen auch hier merklich auseinander: Louis Gardet bekundet, die islamische Ideengeschichte kenne beides, den Zukunftsoptimismus als auch den Zukunftspessimismus.[285] Wie weiter oben festgestellt verwehren sich auch George Tamer und Jacques Berque einer vorschnellen Feststellung pessimistischer Zeiterfahrung in der muslimischen Geistesgeschichte. Speziell Berque wendet sich damit gegen die Position von Louis Massignon, der den Reformstau im islamischen Denken auf eine kulturell durchschlagende fatalistische Zeitvorstellung zurückführt.[286]

Um der Frage nach den Perspektiven auf Möglichkeiten des Wandels im muslimischen Denken fundierter nachgehen zu können, wird anschliessend eine eingehende Stoffdarstellung vorgenommen, die sowohl Narrative des Zukunftsoptimismus als auch solche des Zukunftspessimismus aufnimmt. Diese Stoffdarstellung bietet die nötige Übersicht von Textmaterial, auf deren Grundlage im Anschluss die Ausgangsfrage nach muslimischen Einstellungen gegenüber der Zeit wieder aufgenommen wird.

1.2.1 *Fasād az-zamān:* Über die Korruption der Zeit

> Fort sind jene,
> denen man war anvertraut,
> zurückgeblieben bin ich
> wie abgestorbene Haut.
> Wie sie nun sich überschlagen
> in Betrug und Verrat.
> Und einem übel genommen wird,
> fast alles, was man sagt.[287]

Diese Klage der Prophetenwitwe ʿĀʾiša bint Abī Bakr bietet einen ersten Geschmack auf ein in der muslimischen Literatur weit verbreitetes Gefühl der eigenen Verlassenheit und der Verdorbenheit der Zeit – *fasād az-zamān* (die Degeneration oder auch: Korruption der Zeit). Unter dieser Rubrik werden für gewöhnlich Berichte und Aussagen mit pessimistischem Zeitgefühl zusammengefasst. Die Aussagen lassen sich dabei nicht auf ein spezielles thematisches Feld eingrenzen, zum Beispiel auf ein rein religiöses. Die Berichte und Erzählungen speisen ganz unter-

---

285 Verweis nach Ammann: *Kommentiertes Literaturverzeichnis.* S. 42.
286 Berque: *L'Idée de temps.* S. 1158–1159.
287 Dziri, Bacem (2020): *Niedergangsnarrative zwischen vergangenheitsstiftender Gegenwartsorientierung und gegenwartsskeptischer Affirmation.* In: Merdan Güneş und Bacem Dziri (Hg.): *Niedergangsthesen auf dem Prüfstand. Narratives of decline revisited.* Berlin. S. 21–50. S. 21.

schiedliche Gattungen muslimischer Literatur, wie Dichtung, Volksliteratur oder eben auch religiöse Literatur. Es wäre durchaus möglich, die Vorliebe für das Lamentieren über die Zeit (*šakwa z-zamān*) in einem Zusammenhang mit dem weiter oben bereits beschriebenen altarabischen Gefühl des Ausgesetztseins gegenüber den Wechselfällen des Schicksals zu sehen. Möglicherweise ist es allerdings auch sinnvoll, das Lamentieren über die Zeit als Ausdruck eines subjektiven Spiels um die Verhandlung von individueller Eigenverantwortung, allgemeiner Verfügbarkeit über das Leben und Formen der Fremdbestimmung aufzufassen, ähnlich der orientalischen Liebesliteratur, die von einem vergleichbar wechselhaften Spiel von Nähe und Ferne von zwei Liebenden gekennzeichnet ist.[288]

Die Prophetenwitwe ʿĀʾiša, die grosses Renommee für ihre Kenntnisse der arabischen Dichtung genoss, bedient sich für ihre Klage jedenfalls keiner religiösen Erzählstoffe, sondern rezitiert die Verse des Dichterfürsten Labīd (gest. 41/661). Abū l-Farağ al-Iṣfahānī (gest. 360/971), ein persisch-muslimischer Literat, nimmt das Lamento ʿĀʾišas Jahrhunderte später in seiner üppigen Literatursammlung des *Kitāb al-aġānī* (Das Buch der Lieder) auf und baut es zu einer facettenreichen Anekdote aus:

> Muḥammad ibn Ğābir aṭ-Ṭabarī berichtet: Abū s-Sāʾib Sālim ibn Ğunādah überliefert von Waqiʿ von Hišām ibn ʿUrwa von dessen Vater [Zubayr ibn al-ʿAwwām], dass ʿĀʾiša die Verse des Labīd rezitierte „Fort sind jene, denen man war anvertraut / Zurückgeblieben bin ich, wie die abgestorbene Haut eines schäbigen Kamels". ʿĀʾiša sagte dann: „O Herr, habe Gnade mit dem Labīd! Wie wäre es erst, wenn er die Menschen in unserer Zeit gesehen hätte?" ʿUrwa sagte daraufhin: „O Herr, habe Gnade mit ʿĀʾiša! Wie wäre es erst, wenn sie die Menschen in unserer Zeit gesehen hätte?" Hišām sagte daraufhin: „O Herr, habe Gnade mit dem ʿUrwa! Wie wäre es erst, wenn er die Menschen in unserer Zeit gesehen hätte?" Waqiʿ sagte dann: „O Herr, habe Gnade mit dem Hišām! Wie wäre es erst, wenn er die Menschen in unserer Zeit gesehen hätte?" Abū s-Sāʾib sagte dann: „O Herr, habe Gnade mit dem Waqiʿ! Wie wäre es erst, wenn er die Menschen in unserer Zeit gesehen hätte?" Aṭ-Ṭabarī sagte dann: „O Herr, habe Gnade mit dem Abū s-Sāʾib! Wie wäre es erst, wenn er die Menschen in unserer Zeit gesehen hätte?" Daraufhin spricht Abū l-Farağ al-Iṣfahānī: „Und wir sagen: Möge Gott uns schützen! Die Sache ist zu ernst, als dass wir sie je in Worte fassen könnten."[289]

Betrachtet man das Lamentieren über die Zeit in der arabischen Kultur der Spätantike als eine spielerische Aushandlung von Eigenmächtigkeit und Eigenverantwortung des Menschen einerseits und von Unverfügbarkeit des Lebens und dem

---

288 Vgl. van Gelder, Geert Jan (2013): *Classical Arabic literature. A library of Arabic literature anthology.* New York. S. 127–165.

289 van Gelder, Geert Jan (2017): *Opinions on fasad az-zaman, the „Corruption of Time".* In: Syrinx von Hees (Hg.): *Inḥiṭāṭ – the decline paradigm. Its influence and persistence in the writing of Arab cultural history.* Würzburg. S. 111–130. S. 111.

Ausgesetztsein gegenüber höheren Mächten der Natur andererseits, dann kippt diese mehr oder weniger austarierte Dynamik mit der dezidiert religiösen Konnotation von Zeit zugunsten eines grundsätzlichen Gefühls der Zeitskepsis. Ausschlaggebend hierfür sind nicht primär islamisch normierte Theologumena selbst, sondern die prinzipielle temporale Struktur, in welcher das religiöse Geschehen eingelassen ist. Die Stiftung der islamischen Offenbarung, also ihr Beginn, welcher eng geknüpft ist an das Leben und Erscheinen Muhammads, muss notwendigerweise einhergehen mit einem Verweis auf ein zeitlich zwar nicht determiniertes, aber dennoch unaufschiebbares Ende. Ohne einen solchen Verweis, so abstrakt dieser auch ausfällt, läuft der Anspruch auf eine ethische Orientierung des Menschen durch Offenbarung in ein Leeres. Ohne Verweis auf einen Zeitpunkt der individuellen Rechenschaft erlischt der für die islamische Offenbarung so bedeutsame ethische Anspruch überhaupt. In diesem Kontext sind Überlieferungen Muhammads einzubetten, in welchen er formuliert haben soll: „Meine Ankunft und der Tag des Jüngsten Gerichts sind so wenig voneinander entfernt [und er deutet dabei auf den Abstand zwischen den Kuppen seines Zeige- und seines Mittelfingers]".[290] Die Entsendung Muhammads kündigt in der Ontologie des Korans den Moment der Rechenschaft an und prophezeit damit die Schliessung einer kosmologischen Zeitspanne.[291]

In diesem Zusammenhang wird die altarabische Disposition des Klagens über die Zeit in der spezifisch religiösen Literatur im Sinne einer zwangsläufigen Degeneration der Zeit weiter zugespitzt. So werden zahlreiche Aussagen über die Degeneration der Zeit auf Muhammad selbst zurückgeführt:

> Anas ibn Mālik überliefert: Ich hörte den Gesandten sagen: „Es kommt kein Tag, keine Nacht, kein Monat, kein Jahr, ohne dass das, was davor gewesen ist, nicht besser wäre." Eine andere Überlieferung des Propheten Muhammad lehrt: „Die besten Menschen sind meine Zeitgenossen, dann die nächste Generation, dann die nächste. Dann werden Leute kommen, die auf ihr Zeugnis immer einen Eid folgen lassen und auf ihren Eid immer ein Zeugnis".[292]

Richard Gramlich expliziert diesbezüglich: „Gemeint ist wohl: Das Schwören und Bezeugen nimmt bei ihnen nie ein Ende, und damit sind sie unglaubhaft".[293] Laut einem weiteren Bericht soll Muhammad gesagt haben: „Es wird immer

290 Buḫārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl al- (2005): *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* (Das Hadith-Kompendium des al-Buḫārī). Beirut. Hadith-Nr. 5301.
291 Weintritt: *Zeitdeutungen im Islam.* S. 299.
292 Gramlich, Richard (1974): Vom Islamischen Glauben an die „Gute Alte Zeit". In: Richard Gramlich (Hg.): Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag. Wiesbaden. S. 110 – 117. S. 111.
293 Gramlich: *Gute Alte Zeit.* S. 111.

schlimmer, das Diesseits entflieht immer mehr, die Menschen werden immer geiziger, und die Gerichtsstunde wird über die allerschlechtesten Menschen hereinbrechen".[294] Eine andere über Muhammad kolportierte Aussage definiert unterschiedliche Zeitalter, mit deren Fortschreiten die moralische Integrität der Menschen abnehme:

> Meine Gemeinde besteht aus fünf Generationen, deren jede vierzig Jahre dauert. Die erste Generation, ich und die Meinigen, sind Leute des Wissens und der Gewissheit, bis vierzig; die zweite Generation sind Leute der Frömmigkeit, bis achtzig; die dritte Generation sind Leute gegenseigen Verbundenseins und Erbarmens, bis Hundertzwanzig; die vierte Generation sind Leute gegenseitigen Beziehungsabbruchs und Sichabkehrens und Unrechtzufügens, bis Hundertsechzig; die fünfte Generation sind Leute von Durcheinander und Wirrwarr und Morden bis Zweihundert.[295]

Die vom Propheten Muhammad tradierten Aussagen klingen sehr bestimmend, und es fällt auf, dass sie kaum Bedingungen oder Anhaltspunkte enthalten, woran man die Korruption der Zeit qualitativ ausmachen könnte bzw. worin genau die konkreten Gründe für die Degeneration liegen. Die wenigen Hinweise, die man dennoch herausfiltern kann, beziehen sich überwiegend auf die moralische Verfasstheit einer jeweiligen Generation. Zieht man etwa die Überlieferung über die fünf Zeitalter heran, dann befinden sich an deren beiden Extrempositionen zum einen eine Situation des Wissens, der Gewissheit und Frömmigkeit und zum anderen eine Situation des moralischen Durcheinanders, des Wirrwarrs und des Übereinander-Herfallens. Die Ausrichtung auf einen zeitlichen Endpunkt, an dem ein umfangreiches Verderben angebahnt wird, tritt deutlich zu Tage in der Vorstellung einer „Gerichtsstunde[, die] über die allerschlechtesten Menschen hereinbrechen [wird]". Insofern es demnach tatsächlich der reine Verlauf der Zeit ist, der zu Degenerierung führt und in den Erzählungen keine kausalen Ursachen für das Einsetzen von Korruption erkenntlich werden, so ist damit ein wichtiges Merkmal eines veritablen Zukunftspessimismus markiert: Die Degenerierung der Menschheit ist nicht an Bedingungen gebunden. Es ist das blosse Voranschreiten der Zeit, die die Degenerierung bedingt. Weil das Voranschreiten der Zeit sich allerdings nicht aufhalten lässt, ist die fortlaufende Degenerierung der Generationen unausweichlich.

Ein anderer Bericht jedoch, der über Muhammad tradiert wird, setzt die Rede über das Degenerieren der Zeit in einen historischen Kontext, der es erlaubt, mehr über die sozio-historischen Umstände dieses Überlieferungsstoffes zu erfahren:

294 Gramlich: *Gute Alte Zeit.* S. 112.
295 Gramlich: *Gute Alte Zeit.* S. 111–112.

> Al-Zubayr ibn ʿAdī, ein Mann aus der Nachfolgegeneration, berichtet von einer Begegnung mit dem Prophetengenossen Anas ibn Mālik: „Wir kamen zu Anas bin Mālik und klagten bei ihm über das, was wir unter Ḥaǧǧāǧ zu leiden haben.“ Da sagte er: „Habt Geduld, denn es wird über euch keine Zeit kommen, ohne dass die nachfolgende schlechter wäre, bis dass ihr (am Gerichtstag) eurem Herrn begegnet. Das habe ich von eurem Propheten gehört“.[296]

Al-Ḥaǧǧāǧ ibn Yūsuf (gest. 95/714) füllte zur Zeit der Umayyaden-Dynastie das Amt des Statthalters über die Ostprovinzen des Reiches vom vorderen Irak bis nach Chorasan aus. Er soll die Unruheregionen um die beiden Städte Kufa und Basra mit eiserner Hand regiert haben und wurde von der Bevölkerung für seine pauschale Vergeltungspolitik gefürchtet. Dieser spezifische historische Kontext erlaubt es, näher zu bestimmen, wie das Narrativ der Degenerierung der Zeit sich etabliert haben könnte. Das Anraten von Geduld unter Verweis auf die Aussage Muhammads über das natürliche Degenerieren der Zeit lässt sich demgemäss als Form der individuellen Bewältigung schwieriger Lebenssituationen, aber auch der Erduldung von gesellschaftlichen und politischen Unrechtsverhältnissen auffassen.[297] Das Narrativ über die Degeneration der Zeit, so viel ist gewiss, entfaltet sehr konkrete soziale Wirkungen.

In der islamischen Mystik bedingt das pessimistische Zeitverständnis spezifische Formen der Weltabkehr und der Weltflucht.[298] Die Mystik pflegt dabei besonders den Gegensatz von materieller Welt und immateriellem Geist. Alles Materielle, der eigene Körper, Hausstand und Besitz seien Symbolisierungen der Vergänglichkeit und daher zu vernachlässigen. Sie gelten den Mystikern als Fiktionen, als Zerrbilder der göttlichen Wirklichkeit (*ḥaqīqa maǧaziyya*) und sind der eigentlichen Wirklichkeit Gottes (*ḥaqīqa ilāhiyya*) entgegengesetzt. Neben dem Gegensatz von Materie und Geist ist es darüber hinaus die Furcht vor der Versuchung, die die muslimischen Mystiker zur Abkehr von der Welt, und das heisst auch zur Abkehr von ihren Mitmenschen bewegt.[299] Die Selbst-Isolation bildet ein regelmässiges Motiv der Sufik und wird von einem starken Topos der Entfremdung zwischen dem Mystiker und der Welt begleitet. So mahnte beispielsweise der Bagdader Sufi-Meister al-Ǧunayd (gest. 298/910): „Wer will, dass seine Religion heil

---

296 Gramlich: *Gute Alte Zeit.* S. 110.

297 Campbell, Sandra (1998): *It must be the end of time. Apocalyptic Ahadith as a record of the Islamic community's reactions to the turbulent first centuries.* In: *Medieval Encounters* 4 (3). S. 178–187. S. 178–179.

298 Meier, Fritz (1960): *Sufik und Kulturzerfall.* In: Gustave Edmund von Grunebaum und Willy Hartner (Hg.): *Klassizismus und Kulturverfall.* Frankfurt am Main. S. 144–182. S. 155; ausgiebig dazu: Gramlich, Richard (1997): *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese.* Wiesbaden.

299 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 144.

sei und sein Leib und sein Herz Ruhe finden, der meide die Menschen".[300] Ġulām Ḫalīl (gest. 275/888), ein muslimischer Frommer derselben Generation, beklagt: „Der Islam ist fremd geworden, und die Tradition [wörtl. *sunna*] ist fremd geworden, und die Anhänger der Tradition sind in ihren Häusern zu Fremden geworden". Die Klage über das Fremdwerden in der muslimischen Gemeinde kann allerdings auch als eine besondere Auszeichnung gelesen werden: „Der Islam hat als Fremdling begonnen und wird dereinst genauso als Fremdling zurückkehren. Wohl den Fremdlingen!", soll Muhammad prophezeit haben.[301] Der grosse Mystiker Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī (gest. 632/1234) lieferte mit seinen „Erzählungen über die Fremdheit und die Fremdlinge (*qiṣṣat al-ġurba wa-l-ġurabāʾ*)" eine wichtige literarische Grundlage der islamischen Askese.[302] Die Lehre über die Korruption der Zeit hat allerdings auch zu gewissen Brüchen zwischen den einzelnen Generationen der muslimischen Gemeinde geführt. Altvordere (*as-salaf*) und Nachkommende (*al-ḫalaf*) werden bisweilen pauschal gegenübergestellt und ihr Verhältnis mit deutlichen Anspielungen auf die mutmasslich geringfügige moralische Integrität der späteren Generationen beschrieben. Al-Ġazālī (gest. 505/1111) wiederholt das Klagelied eines anonymen Mystikers in folgender Weise:

> Oje, oje, wie weit bist du doch entfernt von den guten Alten! Bei Gott, ich habe erfahren, dass sie auf Erlaubtes mehr verzichteten als ihr auf Verbotenes. Was ihr für unbedenklich haltet, galt bei ihnen als Todsünde. Aus einem kleinen Fehltritt haben sie mehr Aufhebens gemacht als ihr aus schweren Vergehen.[303]

Ibn Ḫafīf (gest. 371/982), persisch-muslimischer Mystiker aus Shiraz, weiss seinerseits hinzuzufügen: „Ich habe noch Sufis gekannt, die über den Satan lachten, jetzt aber lacht der Satan über sie".[304] Abū Saʿīd ibn Abī l-Ḫayr (gest. 440/1048) ergänzt: „Die Derwische essen heute nicht mehr aus einer Schüssel, weil sich die Leute heute wie Räuber benehmen und am liebsten ihrem Nachbarn seinen Teil wegschnappen möchten, früher aber haben die Leute aufrichtig geteilt."[305] Und auch al-Anṣārī al-Harawī (gest. 481/1088 – 89), ein ḥanbalītischer Gelehrter und Frommer aus Herat, zeichnet ein düsteres Bild seiner Zeitgenossen zu Beginn des 11. Jahrhunderts, indem er beklagt:

300 Gramlich: *Gute Alte Zeit.* S. 115.
301 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 155.
302 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 155.
303 Gramlich: *Gute Alte Zeit.* S. 112.
304 Gramlich: *Gute Alte Zeit.* S. 115.
305 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 142.

> Die Gruppe aber, die jetzt entstanden ist, sie kennen nur Farbe und Ruf, nur Haus und Name, nur Lockspeise und Garn, nur Kerze und Lampe, nur Lebensunterhalt und Freßkorb…nur Zelle und Konvent, nur Königshalle und Audienzraum; ein Volk ohne Nachtwachen, Leute ohne Märtyrertum; einige haben Wollkutten, andere die Haare geschoren, Schmeichler um des Ansehens willen…die Hand nach dem Geld der Leute ausgestreckt, vom Tag bis in die Nacht über charismatische Gaben sprechend und die Nacht bis in den Tag in Gleichgültigkeit verschlafend, vom Brand der Verlangens mit dem bloßen Namen zufrieden, von Religion und Herz durch tausend Hindernisse abgehalten, ihre Worte alle über innere Schau, doch parasangenweit vom geistlichen Kampf geflohene, tausend Häuser voll Herzensbegehrungen, doch an der Speise der Armut ohne Interesse und für den Krug der Gottessicht ohne Blick, jeder mit dem Äußeren und der Miene von Frommen vor den Leuten, doch mit der Triebseele eines Kalbs hintenherum […]. [Auslassungen im Original][306]

Die Beschreibungen der Korruption der Zeit gehen, wie auch aus dem längeren Zeugnis des al-Harawī hervorgeht, fliessend über in Formen der Gesellschafts- und Sozialkritik; bzw. man muss davon ausgehen, dass in muslimischen Diskursen unter dem Topos des *fasād az-zamān* regelmässig politische und soziale Kritik an konkreten Missständen, Verhältnissen oder auch Personengruppen formuliert wurde. Innerhalb des dezidiert religiösen Kontextes sticht besonders die Kritik an der muslimischen Gelehrsamkeit ins Auge. Die Degeneration der Zeit wird dann als Konsequenz der Korruption der muslimischen Gelehrten verstanden.[307]

Eine spezielle Kategorie des muslimischen Zukunftspessimismus bilden sodann Endzeiterwartungen, die von einer Unmenge an Erzählstoffen getragen und bisweilen auf den Propheten Muhammad zurückgeführt werden.[308] Berichte über die Zeichen der Endzeit (*ašrāṭ as-sāʿa* oder auch *ʿalamāt as-sāʿa*) sind Bestandteil jeder Hadith-Sammlung und werden zumeist unter der Kapitelbezeichnung *„kitāb al-fitan* (Über die Versuchungen)" zusammengeführt. Einzelne Autoren wie der Bagdader Theologe Nuʿaym ibn Ḥammād (gest. 228/843) haben dem Thema besondere Aufmerksamkeit verliehen.[309] Die Erwartungen an eine Endzeit dramatisieren die teleologische Zeitstruktur von Offenbarung und potenzieren dadurch bereits existierende pessimistische Grundeinstellungen.[310] Historisch auffällig ist zudem der enge Erscheinungszusammenhang von politischer Instabilität und dem Aufkommen charismatisch-revolutionärer Erneuerungsbewegungen.[311] Speziell in der

306 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 144–145.
307 Cook, David (2002): *Studies in Muslim apocalyptic.* Princeton. S. 247–254.
308 van Gelder: *Opinions on fasad az-zaman.* S. 115.
309 Campbell: *It must be the end of time.* S. 180.
310 Cook: *Muslim apocalyptic.* S. 230–268.
311 Mendel, Miloš. (1995): *The concept of „ad-Dawa al-Islamiya". Towards a discussion of the Islamic reformist religio-political terminology.* In: *Archiv Orientalni* 63 (3). S. 286–304. S. 292.

sunnitischen Theologie sind apokalyptische Endzeiterwartungen dennoch merklich eingehegter als im Zusammenhang schiitischer Theologie. Zwar gilt das Kommen der letzten Stunde und ihre Ankündigung in Form von Zeichen beiden muslimischen Strömungen als grundsätzlich unbestritten. Über Anzahl, Form und Sichtung von Zeichen der Endzeit hält sich die sunnitische Theologie jedoch augenfällig zurück.[312] Für die schiitische Theologie nimmt die Endzeiterwartung aufgrund ihrer innermuslimischen Minderheitensituation dagegen eine höherrangige Stellung ein.[313]

1.2.2 Zukunftsoptimismus – Vom Glauben an den Fortschritt

Nach Vorstellung und Diskussion zahlreicher Belege, die von einer zukunftsskeptischen Einstellung der islamischen Geisteskultur zeugen, könnte man annehmen, die muslimische Haltung gegenüber der Zeit sei damit erschöpfend dargestellt worden. Ein tiefergehender Blick in die muslimische Literatur fördert jedoch anderes Material zu Tage. Denn man wird tatsächlich auch solcher Erzählstoffe fündig, die auf eine optimistische Zukunftsperspektive hindeuten und die insofern für eine vollständige Erschliessung des muslimischen Zeitgefühls unabdingbar zu konsultieren sind. War allerdings die Forschung zu muslimischen Zeitverständnissen insgesamt bereits als ausgesprochen spärlich ausgewiesen worden, so ist dieser Befund im Hinblick auf die Darstellung optimistischer Zeitverständnisse nur zu intensivieren. Der Bedarf nach Erklärungen für den zivilisatorischen Niedergang der islamischen Welt, so wie er in den letzten Jahrzehnten die islamwissenschaftliche Forschung dominierte, hat die Fokussierung auf pessimistische muslimische Zeiterfahrungen als Erklärungshintergrund ausbleibenden zivilisatorischen Fortschritts sicherlich forciert. Untersuchungen zu zukunftsoptimistischen Vorstellungen in der muslimischen Geisteskultur bleiben daher ausgesprochen rar und spriessen lediglich allmählich, insbesondere im Zuge der Hinterfragung der konventionellen Dekadenztheorie hervor.[314]

Diejenigen muslimischen Stimmen, die von einem Zukunftsoptimismus ausgehen, wenden sich insbesondere gegen den subtilen Determinismus, der in den Überlieferungen zur Zukunftsskepsis versteckt liegt. Es geht in der theologischen Bekräftigung zukunftsoptimistischer Haltungen also immer auch um eine adäquate hermeneutische Einordnung jener zukunftspessimistischen Erzählstoffe. Jene

312 Azmeh: *The times of history.* S. 143 – 153.
313 Cook: *Muslim apocalyptic.* S. 189 – 229.
314 Vgl. Sentürk, Recep (2020): *The decline of the decline paradigm. Revisiting the periodisation of Islamic history.* In: Merdan Güneş und Bacem Dziri (Hg.): *Niedergangsthesen auf dem Prüfstand. Narratives of decline revisited.* Berlin. S. 213 – 247.

Aussagen Muhammads beispielsweise, die von einer Korruption der Zeit sprechen, seien nicht als ausweglose Schicksal zu interpretieren, sondern im Sinne der Gesetzmässigkeit von Ursache und Konsequenz: Wenn der Mensch sich moralisch illegitim verhalte, trüge er zur Korruption seiner Generation bei. Die Befürworter dieser Interpretation können folgende Koranstelle für sich geltend machen: „Verderbnis [ist] auf dem Land und im Meer erschienen als ein Ergebnis dessen, was die Hände der Menschen gewirkt haben" (30:41).[315] Vor diesem Verstehenshintergrund spricht der Dichter Abū Mayyās [Lebensdaten unbekannt], als er hört, wie Menschen sich über das Schlechte ihrer Zeit beschwerten: „So ist es nicht! Zeit ist nichts als ein Gefäss, egal wie viel Gutes oder Schlechtes sich darin befindet", und er fügt die Verse hinzu: „Sie sprechen: Die Zeiten sind schlecht geworden. Aber es sind nicht die Zeiten, die schlecht wurden, sondern sie selbst".[316] Ǧalāl ad-Dīn al-Qazwīnī (gest. 551/1156) nimmt Bezug auf das Wort Muhammads: „Das Ende ist am Schlimmsten (*al-aḫīr šarr*)", und meint: „Es ist nicht die Zeit selbst, sondern das Verschwinden der Gelehrsamkeit und der Tugenden". Beide Erwiderungen insistieren also darauf, die Degeneration der Zeit ihrer Schicksalshaftigkeit zu entziehen, indem rationale Bedingungen eines Zusammenhangs aufgezeigt werden, der wiederum von der Verantwortlichkeit jedes einzelnen Subjekts abhänge. Der arabische Literat Badīʿ az-Zamān al-Hamaḏānī (gest. 398/1008) verhöhnt gar das allzu leichtfertige Lamento über die Korruption der Zeit. Konfrontiert mit Vorwürfen der Undankbarkeit, der Unhöflichkeit und des Stolzes durch seinen ehemaligen Lehrmeister Abū l-Ḥasan Aḥmad ibn Fāris, wobei dieser seine Tiraden gegen seinen ehemaligen Schüler mit einer Zufluchtnahme bei Gott vor der Korruption der Zeit beendet, entgegnet al-Hamaḏānī ironisch:

> Yes! – may God prolong my learned master's life – he [i. e., man] is „mud moulded", whatever people may think. People are descended from Adam, even though this happened in the remote past, opposites have become confused, and birth-lines have got mixed. My learned master says, „Time has gone bad". Could he not tell me when exactly it was good? Perhaps in the time of the ʿAbbāsid dynasty, the end of which we have seen and about the beginning of which we have heard? Or rather in the Marwānid period, the reports of which „do not leave the she-camel with a remainder of milk"?[317] Or in the Ḥarbid years […]. Or before that, while the angels said, „What wilt Thou set therein one who will do corruption there, and shed blood?"[318] – No, it is not that people have become corrupt, it has always been the same thing. Time has not become dark; it is

315 Übersetzung nach: Asad: *Botschaft des Koran.*

316 van Gelder: *Opinions on fasad az-zaman.* S. 115.

317 Gelder führt dazu aus: „The quotation alludes to a custom whereby cold water was applied to the teats of a she-camel to prevent the last remnant of milk from coming out, so as to preserve her strength. The point of the quotation is not exactly clear". van Gelder: *Opinions on fasad az-zaman.* S. 119.

318 Verweis auf die Nachfrage der Engel als Gott die Erschaffung Adams verkündet. Vgl. Koran 2:30.

> merely that darkness has extended. Surely a thing can only be corrupted after it has been good; a man can only reach the evening after a morning.[319]

Gleich den Zukunftspessimisten wissen auch die Befürworter einer optimistischeren Vorstellung von Zeit mächtige Prophetenworte an ihrer Seite. So heisst es, der Prophet Muhammad habe gesagt: „Wer spricht ‚die Menschen sind degeneriert', der ist der unter euch am meisten Degenerierte (*man qāla halaka n-nāsu, fa-huwa ahlakuhum*)".[320] Muhammad scheint hier sehr deutlich einem Automatismus entgegenwirken zu wollen, welcher als Vorwand dienen könnte, das eigene Verhalten durch eine allgemeine Verdorbenheit der Sitten rechtfertigen zu wollen. Ein wesentliches Argument der muslimischen Fortschrittsoptimisten besteht also darin, nicht das Vorhandensein auch pessimistischer Aussagen des Propheten Muhammad zu bezweifeln, sondern einer damit einhergehenden deterministischen Deutung entgegenzuwirken und die individuelle Verantwortung des Menschen für sich und seine Umwelt in den Mittelpunkt zu rücken.

Ein anderer Strang der Argumentation zugunsten einer optimistischeren Zukunftsperspektive setzt bei der angenommenen Akkumulation von Wissen und Erkenntnis an. Dieses Argument gleicht unmittelbar dem Verständnis von Tradition als Fortschritt durch Akkumulation von Erfahrung, so wie es uns schon in der transdisziplinären Grundlegung des Traditionsbegriffs begegnet ist.[321] In Bezug auf den Zukunftsoptimismus geht diese Einstellung davon aus, dass religiöse Erkenntnis und religiöses Wissen von Generation zu Generation anwachsen und dadurch eine fortschrittliche Entwicklung ebnen (*taraqqī*). Ein in diesem Zusammenhang viel zitierter Beleg nimmt Bezug auf die Abschiedspredigt Muhammads, welche er zum Ende seiner letztmaligen Wallfahrt gesprochen haben soll. Muhammad wird dort mit den Worten wiedergegeben: „Vielleicht ist jemand, dem eine Erkenntnis überbracht wird, verständiger als derjenige, der sie überbringt (*rubba ḥāmili fiqhin ilā man huwa afqahu min-hu*)".[322] Der ašʿarītische Theologe und Chronist Tāǧ ad-dīn as-Subkī (gest. 717/1370) nimmt diese Überlieferung zum Anlass, um über zwanzig Generationen hinweg jeweilig muslimische Gelehrte aufzuzählen, die in Sachen des Glaubens etwas „besser" verstanden hätten, als ihre Vorgänger.[323] Auch der bedeutende ägyptische Traditions-Gelehrte Ibn Haǧar al-ʿAsqalānī (gest. 852/1449) stellt unmissverständlich klar, dass sich diese Aussage Muhammads auf kommende mu-

319 van Gelder: *Opinions on fasad az-zaman.* S. 119 – 120. Vgl. auch die gekürzte Wiedergabe der Passage bei Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 147.
320 Dziri: *Niedergangsnarrative.* S. 28.
321 Vgl. Kap. I.
322 Dziri: *Niedergangsnarrative.* S. 28.
323 Dziri: *Niedergangsnarrative.* S. 30.

slimische Generationen bezieht und daher grundsätzlich zu religiösem Optimismus einlädt.[324]

Die Vorstellung einer dauerhaften Weitergabe, gar Weiterentwicklung des religiösen Wissens, geht im mystischen Islam zudem stark einher mit einer sogenannten Substitutionstheorie, die besagt, dass verstorbene muslimische Gelehrte durch die Geburt neuer Gelehrter der gleichen geistigen und ethischen Qualität (*abdāl*) substituiert würden.[325] Dementsprechend proklamiert der grosse Mystiker al-Huǧwīrī (gest. 469/1071): „Gott wird die Erde niemals ohne Argument (*ḥuǧǧa*) und die Gemeinde niemals ohne Heilige lassen. Heilige hat es vor uns in verflossenen Jahrhunderten gegeben und sie gibt es jetzt, und es wird sie geben bis zum Auferstehungstag".[326] Der persisch-muslimische Mystiker Abū ʿAbd ar-Raḥmān as-Sulamī (gest. 412/1021) führt zur Unterstützung dieser Position folgenden Ausspruch Muhammads an: „Meine Gemeinde ist wie ein Regen, von dem man nicht weiss, ob der Anfang oder das Ende das Beste bringt"; as-Sulamī fährt dann fort zu erklären:

> Der Gesandte wusste, dass die Letzten seiner Gemeinde nicht ohne Gottesfreunde und Ersatzmänner verbleiben, die der Gemeinde die Äusserlichkeiten der Riten und ihre inneren Wahrheiten erläutern, sei es durch Worte oder durch Taten. Diese sind in allen Völkern die wahren Treuhänder des Propheten bis zum Anbruch der letzten Stunde.[327]

Auch ein anderes Prophetenwort spricht nachfolgenden muslimischen Generationen explizit Mut zu: „Die Besten meiner Gemeinde sind die Ersten und die Letzten".[328] Dadurch nun, dass keine muslimische Generation wissen könne, ob sie die „faktisch" letzte Generation sei, müsse eine jede aktuelle Generation davon ausgehen, dass sie „potenziell" die letzte sei. So solle sich eine jede aktuelle muslimische Generation von der ermutigenden Aussage Muhammads angesprochen fühlen können. Einen anderen interessanten sowie aufgrund seiner Seltenheit originellen Ansatz des Fortschrittsoptimismus hat der mystische Gelehrte ʿAlā ad-Dawla as-Simnānī (gest. 736/1336) vertreten. Er erklärt, dass die Qualität der Offenbarungswahrheit mit der Aufeinanderfolge entsandter Propheten kontinuierlich steige. Diejenigen Gläubigen, die mit Muhammad glaubten, glaubten in einer vollkommeneren Qualität als jene Gläubige vorheriger Propheten. Die muslimischen Sufi-Meister setzen die Evolution der Optimierung von Glaubensqualität gemäss as-

324 Dziri: *Niedergangsnarrative.* S. 30.
325 Livne-Kafri, Ofer (1996): *Early Muslim ascetics and the world of Christian monasticism.* In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20. S. 105–129. S. 122–124; Dziri: *Niedergangsnarrative.* S. 27.
326 Gramlich: *Gute Alte Zeit.* S. 116.
327 Dziri: *Niedergangsnarrative.* S. 26.
328 Dziri: *Niedergangsnarrative.* S. 26.

Simnānī weiter fort. Mit jedem weiteren Scheich gewinne das Licht der Offenbarungswahrheit an Intensität. As-Simnānīs Ansatz ist auch deshalb informativ, weil er sich einen Seitenhieb auf die in seinen Augen formalistische Hadith-Tradierung nicht verkneifen kann: „Während beim *ḥadīṯ* mit der Zunahme der Überlieferer die Möglichkeit einer Verfälschung steige, werde das Licht durch die vermehrte Zahl der (Sufi-)Scheiche nur grösser".[329]

Aus den zahlreichen Ausführungen geht schliesslich hervor, dass eine beträchtliche Menge an muslimischen Belegen und Deutungen existieren, um eine optimistische Perspektive auf das Voranschreiten der Zeit zu begründen und gleichzeitig fatalistische Annahmen über eine zwingende Verschlechterung der Zeit zu relativieren. Erinnerung als Leitkategorie islamischer Traditionalität bleibt insofern nicht ausschliesslich einer nostalgischen oder apokalyptischen Note verhaftet, sondern bietet auch dynamische Potentiale des Zukunftsoptimismus.

1.3 Normierung der islamischen Erinnerung: Verfahren, Kanon und Institution

Ein letzter Themenabschnitt zur Leitkategorie Erinnerung ist dem Komplex Verfahren, Kanon und Institution gewidmet. Es geht hier um die Frage, durch welche Prozesse und Instrumente, und unter welchen konzeptionellen Prämissen, Erinnerungen, auch in institutionalisierter Form, verstetigt wurden. Aus diesen Erörterungen soll am Ende eine Hypothese hervorgehen, die man in Anlehnung an François Hartogs *„régime d'historicité"*[330] ein *régime de mémoire*, also ein *islamisches Erinnerungsregime* nennen könnte, worunter hier Massnahmen zur Normierung von Erinnerung verstanden werden. Weiterhin bleibt indes der Grundsatz bestehen, unter dem Begriff des „islamischen Erinnerns" keine faktischen Wirklichkeiten beschreiben zu wollen oder die Vielzahl an unterschiedlichen Formen des Erinnerns einzuebnen, sondern den Begriff heuristisch zu verwenden. Es geht also auch hier um die Skizze eines Idealtypus des islamischen Erinnerns, die nicht beansprucht, alle Formen und Weisen des religiösen Erinnerns von Musliminnen und Muslimen abdecken oder erklären zu wollen.[331] Das Herauskristallisieren eines islamischen Erinnerns folgt obgleich der Hypothese, dass es innerhalb der muslimischen Gemeinschaft immer Bestrebungen gab und geben wird, legitime Narrationen der islamischen Vergangenheit von illegitimen zu differenzieren, erstere zu konditionieren und letztere zu sanktionieren. Die Konditionierung legitimer Erin-

329 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 148.
330 Zitiert nach: Omerika, Armina (2019): *Geschichte und Geschichtlichkeit im modernen islamischen Denken.* In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* (4). S. 7–35. S. 12.
331 Gardet: *Vues musulmanes.* S. 12.

nerung folgt dem realen Bedarf jeder Erinnerungsgemeinschaft, zu erhaltende Erinnerung von solcher zu unterscheiden, die der Vergessenheit preisgegeben werden dürfe. In den folgenden Ausführungen wird daher der Versuch unternommen, die Mechanismen der Verstetigung und Normierung von Erinnerung in der muslimischen Theologiegeschichte zu rekonstruieren.

1.3.1 Verfahren des Erinnerns: *Isnād* als islamisches Theologumenon

Bislang war überwiegend von Wahrnehmungen der Zeit und ihren Auswirkungen auf das Erinnern die Rede. Die Beschreibung gewisser Kernmomente der islamisch-theologischen Offenbarung, aber auch kulturelle Haltungen der Skepsis und des Optimismus gegenüber der Zukunft bildeten die wesentlichen Orientierungspunkte dieser Darstellung. In diesem Abschnitt wird der Fokus indessen auf Verfahren und Mechanismen des Erinnerns gelegt. Es geht also um die Frage, ob die muslimische Geistesgeschichte eine besondere Weise des islamischen Erinnerns hervorgebracht hat, und falls ja, wie diese Verfahren zu charakterisieren seien. Im Mittelpunkt der anstehenden Überlegungen steht der *isnād*, also die in der islamischen Überlieferungswissenschaft etablierte Überlieferungskette. Es wird im Folgenden die Hypothese aufgestellt, dass der *isnād* nicht nur ein technisches Instrument der Überlieferungskritik darstellt. Vielmehr impliziert der *isnād* eine Reihe von erinnerungstheoretischen Prämissen, weshalb hier von einem *isnād*-System ausgegangen werden soll, welches als ein institutionalisierter Ausdruck des islamischen Erinnerns betrachtet und ausgeführt wird. Auf Grundlage dieser Hypothese werden Rückschlüsse darauf gezogen, wie und unter welchen Bedingungen die muslimische Erinnerungsgemeinschaft ihre islamische Vergangenheit konzipiert und rezipiert. Die folgenden Überlegungen möchten also deutlich weiter gehen als bisherige islamwissenschaftliche Forschungen, die auf eine Diskussion des *isnād* als Verifikationsinstrument der historischen Authentizität von Überlieferungsstoffen abzielen. Es geht hier vielmehr um die Einbindung des *isnād* in einen phänomenologischen Zusammenhang des islamischen Erinnerns, der wiederum die Vorstufe auf dem Weg zu einer Theorie islamischer Traditionalität markiert.

Um diese Ziele zu verfolgen, lohnt es sich, zunächst auf Elementares hinzuweisen: Der *isnād*, die Überlieferungskette, die der eigentlichen Kernaussage der Überlieferung (*matn*) vorgeschaltet wird, stellt nach weitgehender Auffassung ein aus der muslimischen Überlieferungskritik erwachsenes, wissenschaftliches Instrument dar, das die Echtheit von Aussagen und Handlungen vor allem des Propheten Muhammad garantieren soll. Der Begriff *isnād* wird aus der Wurzel *s-n-d* abgeleitet und bedeutet so viel wie „unterstützen", „grundsichern", „festigen".[332] Die

332 Goldziher, Ignaz (1967): *Hadith and Sunna.* In: *Muslim Studies* 2. S. 57–76. S. 59.

Überlieferungskette wird nach ihrer anfänglich vorsichtigen Einführung bald von den muslimischen Hadith-Kritikern als ein integrales Element im Aufbau eines jeden Hadith betrachtet. Sie dient als Mittel, die Verlässlichkeit des eigentlichen Aussagegehalts des Hadith (*matn*) kritisch abzusichern. Das wissenschaftliche Ideal der muslimischen Überlieferungskritik sah demnach vor, jede Nachricht, die über Muhammad kolportiert wird, durch eine vorgängige Überlieferungskette in ihrer Verlässlichkeit sicherzustellen und damit Fälschungen zu entlarven. Die genauen Kriterien, welche die Güte einer Überlieferungskette anzeigen, wurden im Verlauf der Genese der Hadithwissenschaft stetig diskutiert, revidiert und präzisiert.[333] Prinzipiell lässt sich feststellen, dass den individuellen Eigenschaften der jeweiligen Überlieferinnen und Überlieferer ein enormer Wert beigemessen wurde. Diese reichen von kognitiven Fähigkeiten des Memorisierens, der begrifflichen Präzision und der ausserordentlichen Auffassungsgabe, bis hin zu ethischen Voraussetzungen der persönlichen Integrität und religiösen Rechtschaffenheit, bisweilen auch der Rechtgläubigkeit jedes einzelnen Tradenten und jeder einzelnen Tradentin.[334] Die starke Fokussierung auf persönliche Fähigkeiten der Tradierenden hängt vermutlich eng zusammen mit der tribalen Kultur, in welcher das soziale Renommee einer Person zugleich deren gesellschaftliche Anerkennung und wirtschaftliche Prosperität definiert, sodass das Sozialkapital einer Person für die muslimische Überlieferungskritik zum wichtigen Kriterium arriviert. Mit zunehmender Etablierung dieser frühen muslimischen Wissenschaftspraxis entwickelt sich eine bemerkenswerte Überlieferungskultur, die auf einer ausgeklügelten Überlieferungskritik basiert und einen enormen literarischen Begleitkorpus[335] sowie genuine Kulturphänomene hervorgebracht hat.[336]

Da es in diesem Abschnitt vordergründlich um den Zusammenhang von *isnād* und Erinnerung geht, wird im Folgenden der Fokus auf erinnerungstheoretisch relevante Vorverständnisse und Entwicklungen gelenkt. Der *isnād* regelt konzeptionell betrachtet das Verhältnis von drei Grundelementen: Dem Tradenten, dem Akzipienten und dem Traditum. Der Tradent ist derjenige, von dem die Überlieferungshandlung ausgeht. Von dessen Willen, an eine Person überliefern zu wollen, hängt die erste Bedingung eines erfolgreichen Überlieferungsprozesses ab. Die

333 Gharaibeh, Mohammad (2016): *Einführung in die Wissenschaften des Hadith, seine Überlieferungsgeschichte und Literatur.* Freiburg im Breisgau. S. 46–54.

334 Zur Rolle von Frauen im muslimischen Überlieferungswesen Kap. IV.4.

335 So zum Beispiel die Gattung biografischer Lexika. Vgl. Rosenthal, Franz (1968): *A history of Muslim historiography.* 2. Aufl. Leiden. S. 71–124.

336 Die „Studienreise (*riḥla al-ʿilmiyyah*)“ hat sich innerhalb kurzer Zeit in der Hadithwissenschaft als Standard hochwertiger Hadith-Überlieferung etabliert. Vgl. Graham: *Traditionalism in Islam.* S. 511.

zweite Bedingung für ein erfolgreiches Überlieferungsgeschehen besteht in der Annahme des Überlieferungsgutes durch den Akzipienten. Mit der Beschreibung des Empfängers des Überlieferungsgutes als Akzipienten (und nicht als Rezipienten), wird hier der Argumentation Karsten Dittmanns gefolgt, wonach die Rolle des Empfangenden nicht bloss in einem passiven Erhalt eines Traditums besteht, sondern in dessen Gewahrsein über die Notwendigkeit der aktiven Akzeptanz des Überlieferungsgutes.[337] Dieses bewusste Akzeptieren macht aus dem Empfangenden zwangsläufig einen Interpreten. Der Überlieferungsprozess ist so verstanden nicht ausschliesslich technisch zu beschreiben; er kennzeichnet zugleich einen emotionalen und hermeneutischen Prozess der aktiven subjektiven Aneignung des Traditums durch den Akzipienten.[338]

Die bisherige islamwissenschaftliche Forschung zur muslimischen Überlieferungskultur und zum islamischen *isnād*-System hat sich vor allem an Fragen der Verlässlichkeit dieses Instruments für die Validierung der Echtheit von Hadithen abgearbeitet.[339] Bisweilen bestand auch der Anspruch, anhand einer Datierung des *isnād* die islamische Frühgeschichte selbst historisch rekonstruieren zu können.[340] Der europäische Historismus, in dessen Kontext die Bescheinigung von Authentizität zum weitverbreiteten Desiderat von historischer Forschung geworden ist, hat sicherlich zum Überhang von auf die Ermittlung historischer Echtheit ausgerichteter *isnād*-Forschung beigetragen.[341] Für den hier verfolgten Zusammenhang von Überlieferung und Erinnerung bieten daher nur einige wenige Untersuchungen zum *isnād* Aufschluss, darunter vor allem solche, die sich dem Ursprung und der

337 Wobei anzumerken ist, dass zumindest die literaturwissenschaftliche Rezeptionstheorie weit von einem Verständnis passiver Rezeption der Rezipienten entfernt ist. Vgl. Iser, Wolfgang (2009): *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung.* 4. Aufl. München.

338 Dittmann: *Tradition und Verfahren.* S. 126–130.

339 Zur Authentizitätsdebatte ausführlich: Schoeler, Gregor (1996): *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds.* Berlin; Motzki: *Dating Muslim traditions*; Robson, James (1951): *Muslim tradition. The question of authenticity.* In: *Memoires and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society* 93 (7). S. 350–364; Hilali, Asma (2005): *ʿAbd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī (m.360 971) à l'origine de la réflexion sur l'authenticité du ḥadīṯ.* In: *Annales islamologiques* 39. S. 131–147; Brown, Jonathan (2009): *Did the Prophet say it or not? The literal, historical, and effective truth of Ḥadīths in early Sunnism.* In: *Journal of the American Oriental Society* 129 (2). S. 259–285.

340 Motzki: *Dating Muslim traditions.* S. 201; Juynboll, Gautier (1996): *Studies on the origins and uses of Islamic Ḥadīth.* Aldershot.

341 Zum Verhältnis von Historismus und Islamforschung vgl. Schöller: *Methode und Wahrheit.* S. 12–14; Jacques Berque sieht einen direkten Bezug zwischen Authentizitätsforschung im Hadith und europäischem Historismus. Berque: *Historicity in the Koran.* S. 74; eine kritische Diskussion bieten zudem: Asad, Talal (1997): *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam.* Baltimore. S. 4, und Azmeh: *The times of history.* S. 53–57.

Datierung des *isnād* widmen und insofern notwendig auf dessen funktionalen Rahmen zu sprechen kommen. Leone Caetani hat aus seinen Arbeiten zur Frühgeschichte des Islams die Schlussfolgerung gezogen, der *isnād* könne nicht jünger als aus dem letzten Viertel des ersten islamischen Jahrhunderts stammen. Da ʿUrwa ibn az-Zubayr (gest. 93/71112 oder 94/712–13), zentraler Tradent der prophetischen Biografie, keinen *isnād* verwendet hätte, Ibn Isḥāq (gest. 150/767), welcher für die erste zusammenhängende Darstellung der Biografie Muhammads wesentlich auf Überlieferungsmaterial von ʿUrwa zurückgegriffen hat, allerdings mehrheitlich einen *isnād* anführt, müsse sich das *isnād*-System laut Caetani sukzessive zwischen dem Ende des ersten und Mitte des zweiten muslimischen Jahrhunderts entwickelt haben.[342] Josef Horovitz kommt in seinen Untersuchungen ebenso zum Schluss, die erstmalige Verwendung des *isnād* müsse auf das Ende des ersten muslimischen Jahrhunderts datiert werden.[343] Er sieht zudem das Vorbild für das muslimische *isnād*-System in der rabbinischen Lehrtradition verortet.[344] Mit Josef Schacht lässt sich repräsentativ eine Position einbringen, die der muslimischen Überlieferungskultur grundsätzlich skeptisch gegenübersteht und die die Entstehung des *isnād*-Systems vergleichsweise spät, zwischen dem zweiten und dritten muslimischen Jahrhundert datiert.[345]

Die Fokussierung auf die wissenschaftliche Verlässlichkeit der islamischen Überlieferungskritik erlaubt jedoch nur ansatzweise Aufschluss über den hier verfolgten erinnerungsrelevanten Charakter der muslimischen Überlieferungskultur, und wird daher an dieser Stelle nicht im Detail weiterverfolgt.[346] Wichtige

342 Robson, James (1953): *The Isnad in Muslim tradition.* In: *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 15. S. 12–21. S. 14.

343 Horovitz, Josef (1917): *Alter und Ursprung des Isnad.* In: *Der Islam* 8 (1/2). S. 39–47. S. 40–42.

344 Horovitz: *Alter und Ursprung des Isnad.* S. 46. Die Analogien zwischen der muslimischen Tradierung im Hadith und rabbinischen Tradierungsformaten wurden indessen mehrfach angemerkt. Vgl. Idel: *Der Begriff der Überlieferung.* S. 84–86.

345 Schacht, Joseph (1953): *The origins of Muhammadan jurisprudence.* Oxford. S. 163–165; vgl. Schoeler: *Charakter und Authentie.* S. 5–14.

346 Albrecht Noth beschreibt den Unterschied zwischen okzidentaler und orientalischer Perspektive auf die Hadith-Kritik zwar etwas schematisch, aber grundsätzlich zutreffend: „The main interest of Muslim scholars is directed at the *isnād*, while the real subject of Orientalist scholarship is the *matn*, the *isnād* being considered only insofar as it can assist in dating and interpreting the *matn.* […] Leaving aside the fact that the autonomous Muslim *ʿilm al-ḥadīth* as well as Orientalist *ḥadīth* scholarship recognise the existence of *ḥadīth* forgery, the two groups do not seem to have much in common. The reason for that is that the burden of proof in the case of the *ḥadīth* forgery is distributed differently: For Muslim *ḥadīth* scholars, it has to be proved that a *ḥadīth* is a forgery; for Orientalists, that it is genuine“, in: Noth, Albrecht (2016): *Common features of Muslim and Western Hadith criticism. Ibn ak-Jawzi's categories of Hadith forgers.* In: Harald Motzki (Hg.): *Hadith. Origins and developments.* London. S. 309–316. S. 309–310.

Fragen für den Zusammenhang von Überliefern und Erinnern bleiben indessen weiter unberührt: Was genau wird gemäss der muslimischen Überlieferungskritik überhaupt überliefert, also worin besteht das *Traditum?* Welchen Anspruch an historische Wirklichkeit und Verlässlichkeit stellt die muslimische Überlieferungskritik? Welche Ansichten vertraten muslimische Gelehrte im Hinblick auf den Modus der Überlieferung? Auf der einen Seite des gegenwärtigen Spektrums muslimischer Positionen stehen Gelehrte wie Mustafa Azami, die prinzipiell an der textuellen Überlieferungstreue der Hadithe festhalten. Befindet die muslimische Überlieferungskritik ein Segment für gesund (*ṣahīḥ*), so sei davon auszugehen, dass der darin enthaltene Text *verbatim* oder *in sensu* auf den Propheten Muhammad zurückgeht.[347] Auf der anderen Seite des Spektrums muslimischer Positionen stehen Gelehrte wie Fazlur Rahman. Seinem Dafürhalten nach dürfe man sich nicht auf einen Gegensatz „historisch/authentisch" versus „nicht-historisch/nicht-authentisch" einlassen.[348] Rahman versteht die islamische Überlieferung, und so auch die Hadithe, grundsätzlich als Zeugenschaft des Vorbildes Muhammads durch seine Zeitgenossen, die diese Zeugenschaft durch ihr eigenes Leben und durch ihre eigene Sprache reflektierten. Fazlur Rahman hält damit fest an einem Ideal der „Living Sunnah", einer lebendigen Tradition, die zwar durch die Textualität der Hadithe übermittelt, vielmehr jedoch durch die individuelle performative Erinnerung innerhalb der Gemeinschaft Muhammads realisiert würde:

> This is because although Ḥadīth, *verbally speaking*, does not go back to the Prophet, its spirit certainly does, and Ḥadīth is largely the situational interpretation and formulation of this Prophetic Model or spirit […] We cannot call Ḥadīth forgery because it reflects the living *Sunnah* and the living *Sunnah* was not a forgery but a progressive interpretation and formulation of the Prophetic *Sunnah.*[349]

Rahman beschreibt ferner einen Prozess, wonach die frühe muslimische Gemeinschaft von einem austarierten Gleichgewicht von theologischer Reflexion (*iǧtihād*), gemeinschaftlicher Konsensbildung (*iǧmāʿ*) und verbürgter Praxis (*sunnah*) gekennzeichnet gewesen sei; aus diesem Gleichgewicht habe sich eine *opinio publica islamica* herausgebildet, die sowohl grundlegenden demokratischen als auch diskursethischen Standards Rechnung trage.[350] Diesem ursprünglichen muslimischen

347 „The belief that the *aḥādīth* handed down by the Prophet have the force of law is largely based on the Qur'anic injunctions. These *aḥādīth* came to us from the Prophet through chains of transmitters. They are, thus, the cornerstone of the Islamic faith and the code of ethics associated with it", in: Azami, Mustafa (1994): *On Schacht's origins of Muhammadan jurisprudence.* Oxford. S. 130.
348 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 80.
349 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 80.
350 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 21.

Verständnis von Tradition zum Trotz, habe sich besonders aufgrund des Wirkens von Muḥammad Idrīs aš-Šāfiʿī (gest. 204/820) die Formalisierung des Hadith und damit eine Austrocknung der lebendigen Erinnerung durchgesetzt. In dieser Konsequenz, so liesse sich an Rahman hier anknüpfen, verliert der *isnād* seine wichtige hermeneutische Dimension und bleibt allenfalls einem rein technischen und formalistischen Verständnis verhaftet.

Im Rahmen der zunehmenden Etablierung und Formalisierung des *isnād* mehren sich in der muslimischen Gelehrsamkeit folglich solcherlei Stimmen, die den *isnād* nicht primär als relatives wissenschaftliches Instrument einer möglichst genauen Überlieferungskritik oder als Vehikel einer performativen Erinnerungspraxis verstehen, sondern als islamisches Theologumenon *sui generis* festlegen.[351] Eine Reihe von Aussagen frühmuslimischer Gelehrter dokumentiert diesen Wandel: Ibn Sīrīn (gest. 110/728) erklärte: „Dieses Wissen [gemeint ist das Wissen über den *isnād*] ist die Religion selbst. Deshalb schau, von wem du die Religion nimmst.“ Az-Zuhrī (gest. 124/742) fuhr einmal Isḥāq ibn Abī Farwa an, weil dieser Hadithe ohne *isnād* weitertradierte, indem er sagte: „Möge Gott dich bekämpfen, Ibn Abī Farwa! Was hat euch gegen Gott erdreisten lassen, dass ihr eurer Überlieferung keinen *isnād* beifügt? Ihr tradiert Überlieferungen, die weder Nasenringe noch Halfter besitzen [d. h. auf nichts Handfestes aufbauen]“; Yazīd ibn Zurayʿ (gest. 128/798) sagte: „Jede Religion hat eine Kavallerie, und die Kavallerie dieser Religion sind die Männer, die im *isnād* erscheinen“; al-Awzāʿī (gest. 157/774) sprach: „Der Verlust des Wissens ist das Verschwinden des *isnād*“; Sufyān aṯ-Ṯawrī (gest. 161/778) meinte: „Der *isnād* ist die Waffe des Gläubigen“; gleicher sagte auch: „Der *isnād* ist die Zierde der Tradition, und wer ihn beachtet, ist glücklich“; ʿAbdullāh ibn Mubārak (gest. 181/797) formulierte: „Der *isnād* ist Teil der Religion; gäbe es den *isnād* nicht, würde jeder sagen, was er wollte“; Ibn Mubārak sagte auch: „Zwischen uns und den Menschen sind Pfeiler [d. h. der *isnād* ist wie ein Pfeiler, der vor dem Gerede der Menschen schützt]“; bezüglich eines schwachen *isnād* merkte er ironisch an: „Säulen aus Backstein werden benötigt [d. h. wollte man einen solchen Hadith tatsächlich stützen]“; und aš-Šāfiʿī meinte: „Einer, der die Tradition ohne *isnād* sucht, ist wie einer, der nachts Brennmaterial sammelt und die Viper darin nicht bemerkt“; eine anonyme Stimme bekundete ferner: „Derjenige, der seine Religion ohne einen *isnād* sucht, ist wie derjenige, der ohne eine Leiter zum Dach hinaufsteigt. Aber wie will er den Himmel erklimmen?“[352] Der Tradent Abū Ḫayṯamah (gest. 234/848) gibt

351 Davidson, Garrett A. (2020): *Carrying on the tradition. A social and intellectual history of Hadith transmission across a thousand years.* Boston. S. 15.

352 Wiedergabe und Nachweis weitgehend nach Robson: *Isnad in Muslim tradition.* S. 12 – 13; vgl. auch Azami: *On Schacht's Origins.* S. 130.

ʿAlqama ibn Qays (gest. 62/681) mit der Aussage wieder: „Strebt danach, Hadithe zu zitieren, so dass sie nicht verschwinden".[353]

Fazlur Rahman bezeichnet derlei Aussagen, die per Hadith die Legitimität des Hadith als Gattung absichern sollen, als „pro-Hadith-Hadithe". Für Rahman ist währenddessen unmissverständlich, dass diese Aussagen aus einer Epoche stammen, in welcher zwischen unterschiedlichen Zünften der muslimischen Gelehrsamkeit ein massiver Deutungskampf vorherrschte. Den Pro-Hadith-Gelehrten (*ahl al-ḥadīṯ*), an deren Spitze Rahman besonders den Gelehrten aš-Šāfiʿī verortet, stünden die muslimischen Rechts- und Theologiegelehrten (*ahl ar-raʾy*) gegenüber.[354] Letztere hätten weniger Interesse daran, dass das Hadith zum ausschliesslichen Verifikationsmittel islamischer Normativität würde und brächten ihrerseits „anti-Hadith-Hadithe" in Umlauf. In Abū Yūsuf, einem der wichtigsten Vertreter der ḥanafītischen Rechtschule, sieht Fazlur Rahman einen prominenten Antagonisten von aš-Šāfiʿī.[355] Das dem Hadith grundsätzlich kritischer eingestellte muslimische Lager der Rechts- und Theologiegelehrten kann dementsprechend mit Aussagen aufwarten, die an der Agenda der Pro-Hadith-Bewegung Zweifel aufkommen lassen. So wird der Ausspruch Muhammads angeführt: „Was immer an guten Worten gesagt werden könne, so habe ich sie gesagt (*mā qīla min qawlin ḥasanin, fa-ana qultuhu*)".[356] In einer ähnlichen Aussage Muhammads heisst es:

> In meinem Namen formulierte Hadithe werden sich verbreiten. Was immer also in meinem Namen zu euch kommt und mit dem Koran übereinstimmt, nehmt es als von mir stammend an, während das, was in meinem Namen zu euch kommt und mit dem Koran im Widerspruch steht, nicht von mir sein kann (*inna l-ḥadīṯ sa-yafšū ʿannī, fa-mā atākum ʿannī yuwāfiqu l-qurʾān fa-huwa ʿannī, wa-mā atākum ʿannī yuḫālifu l-qurʾān fa-laysa ʿannī*).[357]

Die Betonung der inhaltlichen Kohärenz der Hadithe mit dem Koran in dieser Überlieferung steht vermutlich in Bezug zur sukzessiven Aufwertung des Hadith, die bald die ehemals unangefochtene Stellung des Korans relativiert. Diese Verschiebung in der Hierarchie der islamischen Grundquellen zu Gunsten des Hadith äussert sich mittels der in der Hadith-Gelehrsamkeit berühmt gewordenen Losung: „Die Sunna bestimmt den Koran, nicht der Koran die Sunna".[358] Damit soll darauf

353 Librande, Leonard (1983): *Islam and conservation. The theologian-ascetic al-Muḥāsibī.* In: *Arabica* 30 (2). S. 125–146. S. 129.
354 Vgl. Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr (1975): *Kitāb al-faqīh wa-al-mutafaqqih (Das Buch des Gelehrten und des Lernenden).* 2. Aufl. Beirut. S. alif-waw.
355 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 35–40.
356 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 73.
357 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 51.
358 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 19.

hingewiesen sein, dass die Überlieferungen Muhammads deutlich mehr Relevanz für das konkrete religiöse Alltagsleben besitzen als der Koran. Schenkt man jedoch derlei Voten Muhammads, wie sie von Hadith-kritischen Gelehrten eingebracht werden, Glauben, dann wird die Selbstaufwertung des Hadith, so wie von aš-Šāfiʿī und den *ahl al-ḥadīṯ* vorangetrieben, selbstverständlich ad absurdum geführt.

Die Etablierung des *isnād* als islamisches Theologumenon ist daher zum einen sicherlich auf einen innermuslimischen Deutungskampf um die Vorreiterrolle in der Festlegung islamischer Normativität zurückzuführen.[359] Es scheint allerdings legitim, weitere Gründe für diese Entwicklung in Erwägung zu ziehen. Einige der frühmuslimischen Stimmen, die die Sakralisierung des *isnād* vorantreiben, verweisen auf den historischen Kontext der muslimischen Gemeinde, der von schwerwiegenden politischen und ideologischen Unruhen geprägt sei. Die Fixierung islamischer Normativität entlang des Hadith-Korpus soll demnach diesem Zustand der Unübersichtlichkeit entgegenwirken.[360] In diesem Sinne lässt sich der folgende Hinweis des Ibn Sīrīn verstehen:

> Sie pflegten bisher nicht nach dem *isnād* zu fragen; aber als Unruhe (*fitna*) aufkam, sagten sie: „Nennt uns eure Gewährsmänner". Diejenigen, die der Sunna folgten, wurden sodann erkannt und ihre Überlieferungen wurden akzeptiert; und die Erneuerer wurden erkannt und ihre Überlieferungen wurden nicht akzeptiert.[361]

Die Fixierung islamischer Normativität auf Grundlage des Hadith hatte womöglich aber auch sehr praktische Gründe, denn sie bot den muslimischen Gläubigen die Möglichkeit, die für sie eschatologisch bedeutsame islamische Glaubens- und Handlungsgarantie aus einem leicht zugänglichen Textstoff zu beziehen. Die Hadith-Gelehrsamkeit, obgleich sie sich mehrheitlich nicht in der proaktiven Artikulation von juristischen oder theologischen Positionen übte, bot den muslimischen Gläubigen eine sehr konkrete und fassbare religiöse Orientierung für den Alltag. Jedes islamische Glauben und Handeln kann von nun an relativ zuverlässig gegen einen Textbeweis aus der grossen Sammlung der Hadithe geprüft und für legitim oder illegitim befunden werden. Schliesslich, um damit eine letzte Ursache zu nennen, hatte der Siegeszug der *ahl al-ḥadīṯ* ein dezidiert theologisches Momentum. Die theologische Betonung von Gottesallmacht und Gottesallwissenheit konnte nicht anders, als zu Ungunsten der subjektiven Erkenntnisfähigkeit des Menschen

359 Robson: *Muslim tradition.* S. 353.
360 Azami: *On Schacht's Origins.* S. 131; Hilali: *ʿAbd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī.* S. 137.
361 Azami: *On Schacht's Origins.* S. 131.

vorangetrieben werden. Der Mensch, so die bald herrschende Position[362], könne allein nicht feststellen, was ethisch gut und was ethisch böse sei; er sei deshalb auf die Deklaration des göttlichen Willens via prophetische Überlieferung angewiesen.

Dieses Misstrauen gegenüber der eigenen Erkenntnisfähigkeit dehnt sich bald auf die Bewertung der in den Überlieferungen Muhammads enthaltenen Aussagen aus. Woher kann ein Gläubiger wissen, ob eine Aussage Muhammads ihrem genuinen Gehalt nach wahr oder unwahr ist? Diese erkenntnistheoretische Position wird durch die einsetzende Tendenz forciert, die Aussagen Muhammads – neben dem Koran – als zweite Quelle der göttlichen Offenbarung auszuweisen.[363] Mit Verweis auf „(53:3–4) und er spricht auch nicht aus eigenem Wunsch: das (was er euch übermittelt) ist nur (eine göttliche) Eingebung, die ihm eingegeben wird“[364], referiert al-Ḫaṭīb al-Baġdādī die Aussage: „Der Gesandte Gottes – Gottes Segen und Frieden mit ihm – hat keine habituelle Praxis [auch im Sinne von: Tradition] ohne Offenbarung etabliert (*lam yasunnu rasūl al-llāhi sunnatan illa bi-waḥyin*)“.[365] Weil das Leben des Propheten immer stärker als Ausdruck der göttlichen Offenbarung selbst verstanden wird, zu welcher der Mensch nur mittelbaren rationalen Zugang erfahren könne, ist es für den Menschen nicht möglich zu wissen, ob ein Hadith seinem Gehalt nach wahr oder unwahr sei. Die Konzentration auf den *isnād* als wichtigstes Kriterium der Zuverlässigkeit eines Hadith ist demzufolge auch eine Konsequenz eines theologischen Meinungsprozesses, an dessen Ende für viele muslimische Gelehrte die Feststellung der rationalen Begrenztheit des Menschen steht.[366]

Die Konsolidierung des *isnād* als Mittel der Herstellung islamischer Normativität hat nun unmittelbare Auswirkungen auf die muslimische Überlieferungskultur.[367] Die formalistische Dimension der Überlieferung nimmt Überhand, die her-

---

362 So zumindest weitestgehend nach Auffassung der ašʿarītischen, māturīdischen und ḥanbalītischen, mit Ausnahme der muʿtazilītischen Denkschule; vgl. Rudolph, Ulrich (1992): *Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Ašʿarī's und al-Māturīdī's.* In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 142 (1). S. 72–89.

363 Goldziher, Ignaz (2004): *Disputes over the status of Ḥadīth in Islam.* In: Harald Motzki (Hg.): *Ḥadīth. Origins and developments.* Aldershot. S. 55–66. S. 61–66.

364 Übersetzung nach: Asad: *Botschaft des Koran.*

365 Baghdādī: *Kitāb al-faqīh wa-al-mutafaqqih.* Kap. III. S. 90.

366 Robson: *Muslim tradition.* S. 354.

367 Ausserhalb des Hadith hat sich der *isnād* als Mittel der Validierung von Überlieferungsgehalten auch in anderen Bereichen der muslimischen Literatur etabliert, wie im Nachweis von Koran-Lesarten, juristischen Positionen oder der *maġāzī*- und *sīra*-Literatur. Vgl. Graham: *Traditionalism in Islam.* S. 510. Nur im Bereich der Hadithwissenschaft wurde der *isnād* jedoch so umfassender methodischer Standard. Heck, Paul L. (2002): *The epistemological problem of writing in Islamic civilization. Al-Hatib al-Bagdadi's (d. 463/1071) „Taqyid al-'ilm".* In: *Studia Islamica* (94). S. 85–114. S. 85.

meneutische und die lebenspraktische Bedeutung der Überlieferung gehen gleichzeitig zurück. Zwar haben muslimische Hadith-Gelehrte neben ihrer Tätigkeit als Kompilatoren und Exegeten des Hadith vielfach auch das Ideal einer islamischen Frömmigkeit bekräftigt, die sich gerade in der personalen Beziehung zwischen Tradenten und Akzipienten verwirkliche und als ausgewiesene „Hadith-Frömmigkeit" die muslimische Überlieferungskultur prägte.[368] Dennoch bleibt die Frage offen, inwiefern das muslimische Überlieferungswesen nicht strukturell einer wichtigen hermeneutischen Komponente, nämlich derjenigen der Erinnerung, Verinnerlichung und performativen Aktualisierung des Stiftungsmomentes der islamischen Offenbarung verlustig gegangen ist.

Ein wichtiger Scheidepunkt in der Debatte über den Charakter des muslimischen Überlieferungswesens lässt sich anhand einer umfassenden Kontroverse hinsichtlich der Erlaubnis oder des Verbots der Verschriftlichung von Hadithen nachweisen. Angesichts der schnellen Verbreitung von Schrifterzeugnissen[369], vornehmlich von Kodizes und deren Kopien, hatte sich die muslimische Überlieferungswissenschaft wichtige Grundsatzfragen zu stellen.[370] Obgleich die arabisch-muslimische Kultur grundsätzlich als oral-aurale Kommunikationskultur gilt, waren den frühen Muslimen auch textuelle Kommunikation und die Transmission von Kodizes (zusammengeheftete Schriftlagen; *ṣuḥuf*, *karāsī*, *dafātīr*) bekannt. Orale und textuelle Überlieferung entwickelten sich, davon ist auszugehen, zwar in wechselnder Schnelligkeit, grundsätzlich allerdings parallel und weitgehend komplementär zueinander.[371]

Bereits gegen Ende des zweiten muslimischen Jahrhunderts kommt es allerdings zu einer signifikanten Zunahme von Schriftmaterialien.[372] Die exponentielle Verbreitung von Text droht in dieser Phase das althergebrachte mündliche Überlieferungswesen zu marginalisieren. Wie soll damit umgegangen werden, wenn Meister ihren Schülern komplette Werke mit unzähligen Hadithen überantworten? Was bedeutet es, wenn jemand die Kopie eines Werkes erwirbt, dessen Autor er

---

368 Melchert: *Piety of the Hadith folk.* S. 425 – 427.

369 Bloom, Jonathan (2001): *Paper before print. The history and impact of paper in the Islamic world.* New Haven. S. 110 – 116.

370 Heck: *Problem of writing.* S. 85.

371 Gregor Schoeler unterscheidet drei Phasen der Verschriftlichung: 1) Unsystematische Aufzeichnungen zu rein privaten Zwecken. 2) Mehr oder weniger systematische Kolleg-Hefte zum Adjutanten-Unterricht, Kolleg-Literatur oder Literatur der Schule für die Schule. 3) Kodifizierte Schriften (Bücher) auch für Laien-Publikum. Die Muwaṭṭa des Mālik ibn Anas und die Sīra an-nabawiyya des Ibn Isḥāq gelten mit zu den frühesten zusammenhängenden Korpora eines einzigen Autors. Schoeler: *Charakter und Authentie.* S. 35 – 40; vgl. auch Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī (2007): *Taqyīd al-ʿilm (Die Kodifizierung des Wissens).* Ṣaydā. S. 5 – 27.

372 Bloom: *Paper before print.* S. 110 – 116.

niemals persönlich begegnet ist? Ist ein solcher „Schüler" lizensiert, aus dem Werk zu überliefern? Ist es legitim, Aussagen Muhammads schriftlich zu fixieren oder sollen Hadithe grundsätzlich mündlich weitertradiert werden? Sind mündliche und textuelle Überlieferung gleichwertig zu behandeln? Die althergebrachte Überlieferungsmethode, wonach ein Akzipient die Hadithe aus dem Gedächtnis wiedergibt und daran im Anschluss die Autorisierung des Materials durch den Tradenten erfolgt (*samāʿ*), wird durch die Verbreitung der Schrift wesentlich herausgefordert. So diskutieren muslimische Hadith-Gelehrte fortan umfangreich die Frage, ob eine Person, die in Besitz einer Kopie einer Hadith-Sammlung gelangt, ohne jemals dem Überlieferer der Sammlung persönlich begegnet zu sein, islamisch legitimiert ist, aus dieser Hadith-Sammlung weiter zu tradieren.[373]

Die Frage der Verschriftlichung und damit auch der Kodifizierung des Hadith fällt zudem zeitlich zusammen mit einer Epoche der intensiven Systematisierung der Hadithwissenschaft. Insofern kommen grosse Garanten der Hadithwissenschaft wie ʿAbd al-Raḥmān ar-Rāmahurmuzī (gest. 360/971), al-Ḥakīm an-Nīsābūrī (gest. 405/1014), al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (gest. 465/1071) oder Ibn aṣ-Ṣalāḥ aš-Šahrazūrī (gest. 643/1245) nicht umhin, sich in ihren Grundlegungen der Hadithwissenschaft auch diesem Desiderat anzunehmen.[374] An-Nīsābūrī behandelt die Frage, ob eine Transmission durch eine Buchkopie genauso anerkannt sei, wie eine Transmission durch Wort, zunächst mit einem Beleg aus der Zeit des Propheten Muhammad selbst: Muhammad habe einst eine Person losgeschickt, um anderen Personen Wissen zu übermitteln und habe diesem Endsandten dabei bloss ein schriftliches Dokument mitgegeben.[375] An-Nīsābūrī referiert als weiteren Beleg eine Begebenheit um Mālik ibn Anas. Dieser soll von Yaḥya ibn Saʿīd al-Anṣārī gebeten worden sein, ihn via schriftliche Korrespondenz für etwa Hundert Überlieferungen zu autorisieren, die Mālik selbst von az-Zuhrī erhalten hat; für Mālik soll kein Hindernis darin bestanden haben.[376] Nachdem an-Nīsābūrī also einige Belege anführt, die eine befürwortende Haltung gegenüber der schriftlichen Überlieferung von Hadithen vermuten lassen, irritiert er mit der Formulierung deutlicher Warnungen: „Wenn sie [d. h. die Befürworter der schriftlichen Überlieferung] von den Tradierern unserer Zeit gesehen hätten, was wir von ihnen gesehen hätten, dann hätten sie die

373 Eine Übersicht muslimischer Techniken der Transmission bietet: Bartschat, Swantje (2012): *Methoden und Verhalten bei Erwerb und Tradierung von Aḥādīṯ am Beispiel des Abī Ṭāhir as-Silafī.* In: Mouhanad Khorchide und Ahmad Milad Karimi (Hg.): *Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik.* Freiburg im Breisgau. S. 123–142.

374 Vgl. Robson: *Muslim tradition.* S. 357; Hilali: *ʿAbd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī.* S. 132.

375 Heck: *Problem of writing.* S. 89–90.

376 Heck: *Problem of writing.* S. 89–90.

Überlieferung durch *ʿarḍ* [schriftliche Aufzeichnung] nicht erlaubt".[377] Die grundsätzliche Zurückhaltung gegenüber der Transmission von Hadithen, aus Furcht vor ungemässer Wiedergabe oder Missbrauch (*ẖayba-t al-ḥadīṯ*), ist gerade für zahlreiche Gefährten der Frühzeit verbürgt.[378] Die Unentschlossenheit gegenüber der Bewertung der Schriftüberlieferung, wie wir sie hier bei an-Nīsābūrī vorfinden, ist auch in den Ausführungen eines zweiten grossen Hadith-Gelehrten derselben Epoche, dem šāfiʿītischen Tradenten al-Ḫaṭīb al-Baġdādī dokumentiert. Die Erlaubnis zur Schriftüberlieferung erörtert al-Baġdādī ausgehend von der Frage, ob es islamisch legitim sei, Hadithe überhaupt aufzuschreiben. Al-Baġdādī referiert dazu widersprüchliche Aussagen Muhammads, die einmal das Aufschreiben verbieten[379], es ein andermal erlauben.[380] Der Autor kommt letztlich zum Schluss, dass das Verbot des Aufschreibens des Hadith ein temporäres gewesen sei, das durch die Befürchtung begründet war, Hadith-Material und Koran-Material könnten untereinander vermengt werden. Da nun jedoch die Vorteile des Aufschreibens deutlich überwögen und die Risiken gebannt waren – die Korankodifizierung galt zu diesem Moment als abgeschlossen –, sei das Aufschreiben von Hadithen vollkommen unbedenklich.[381]

Aber al-Baġdādī erkennt intuitiv, wie auch an-Nīsābūrī, dass die Verschriftlichung des Hadith eine deutlich grössere Tragweite besitzt und das muslimische Überlieferungswesen in seinen Grundfesten beeinflusst. Er zitiert daher ebenfalls Gegenstimmen, die an der Schriftüberlieferung erhebliche Bedenken formulieren. Dem entsprechend beklagt al-Awzāʿī: „Dieses Wissen war eine ehrenvolle Angelegenheit, als es noch von den Mündern der Männer berichtet und erinnert wurde; als das Wissen aber in Büchern verzeichnet lag, verlor es sein Licht und ging an Leute, die seiner nicht würdig waren"[382]; von einer anonymen Quelle vernimmt man ferner die Warnung: „Lerne den Koran nicht von Leuten, die sich auf Kodizes verlassen, und überliefere keine Hadithe, die du von Leuten erhalten hast, die Schriftrollen benutzen".[383] Ibn ʿAbd al-Barr überliefert ein beduinisches Sprichwort, das besagt: „Ein Buchstabe in deinem Herzen ist besser als zehn in einem Buch".[384]

377 Heck: *Problem of writing.* S. 90.
378 Goldziher: *Disputes over the status of Ḥadīth in Islam.* S. 55–57.
379 Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 30–36
380 Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 68–87.
381 Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 63.
382 Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 62.
383 Kister, Meir (1998): *Some notes on the transmission of Hadith.* In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22. S. 127–162. S. 131.
384 Ibn-ʿAbd-al-Barr, Yūsuf Ibn-ʿAbdallāh (1982): *Ǧāmiʿ al-bayān al-ʿilm wa-faḍlihī (Über den Charackter des Wissens und seine Vorzüge).* 2. Aufl. Kairo. S. 294.

Die Hadith-Überlieferin Fāṭima ibn Qays wird dafür gerühmt, dass sie ein Hadith nur ein einziges Mal vernehmen musste, um es auswendig zu lernen.[385] Der Tradent ʿAbd ar-Razzāq meint: „Wissen, das nicht mit ins Bad einzieht [weil es als verpönt gilt, Bücher mit ins Bad zu nehmen], ist kein Wissen".[386] Ein weiteres wichtiges Argument muslimischer Gegner der Schriftüberlieferung spielt auf den Vorwurf an, frühere Offenbarungsgemeinschaften wären nicht in der Lage gewesen, ihre Offenbarungen authentisch für die Nachwelt zu erhalten[387]; dies gerade, weil sie die Praxis der mündlichen Überlieferung verlassen hätten und zur Verschriftlichung ihrer Offenbarungen übergegangen seien.[388]

Nachdem al-Baġdādī die verschiedenen Argumente der Befürworter und der Gegner der Schriftüberlieferung vorgestellt hat, versucht er, die herbeigeführte Spannung wiederum aufzulösen. Es gebe, so lesen wir, zwei grundsätzliche Orte des Wissens: Das Herz und die Schrift. Wer in der Lage sei, das Wissen im Herzen zu behalten und zu kultivieren, der sei in seinem Rang erhöht. Wer aber befürchtet, sein Gedächtnis sei nicht ausgeprägt genug, die Menge an Stoff angemessen zu behalten, der möge sich die Schrift zur Hilfe nehmen.[389] Auch nutzt al-Baġdādī eine beliebte Unterteilung in Scharia-relevantes Wissen (*ʿilm šarʿī*) und Wissen der religiösen Erbauung (*ʿilm at-tarhīb wa-t-tarġīb*), um anzuzeigen, dass für den ersten Bereich, dort wo es um die Begründung von Geboten und Verboten gehe, die Überlieferung anhand von persönlicher Autorisierung unabdingbar sei.[390] Im Bereich der religiösen Erbauung sei diese Notwendigkeit grundsätzlich geringfügiger, hier könne man auch unachtsamer belegen und sich auf Schriftüberlieferung berufen. Im letzten Kapitel seiner Diskussion nimmt al-Baġdādī dann nochmal eine bemerkenswerte Argumentation auf. Er zitiert Poeten und Literaten, verweist auf die Bedeutung des literarisch-höfischen Milieus und versucht dadurch, deutlich vernehmbar, die Wertigkeit der Schriftkultur aufzuzeigen. Al-Baġdādī zitiert im Anschluss eine Aussage des Polymathen al-Ǧāḥiẓ, wonach es wichtiger sei, zu lesen, als die Autoren persönlich zu erleben und von ihnen zu hören. Dies deshalb, weil das persönliche Zusammentreffen mit den Gelehrten die Gefahr der Selbsterhö-

385 Nadwī, Muḥammad Akram (2013): *Al-Muḥaddithāt. The women scholars in Islam.* 2. Aufl. Oxford. S. 53.

386 Nadwī: *Al-Muḥaddithāt.* S. 250.

387 Dazu: Dziri, Amir (2021): *Auszüge mutazilitischer Apologetik gegen das Christentum. Die koranische Entstellungsthese (taḥrīf) in der Kodifikationskritik des ʿAbd al-Ǧabbār.* In: Mariano Delgado, Volker Leppin und Gregor Emmenegger (Hg.): *Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte.* Stuttgart. S. 125–141. S. 131–139.

388 Khaṭīb al-Baghdādī referiert diesbezüglich: „Diejenigen vor euch sind durch das Verschriftlichen Irre gegangen". Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 45.

389 Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 29.

390 Heck: *Problem of writing.* S. 91–93.

hung und Selbstüberschätzung in sich berge. Das Lesen dagegen schütze durch seine physische Distanz zwischen Meister und Schüler vor solcherlei Gefahren. Mit dieser Anführung kehrt al-Baġdādī ein Kernargument der Befürworter der mündlichen Überlieferung letztlich in sein Gegenteil um: Ethische Integrität wird durch die mündliche Überlieferung nicht eher gewährleistet als in der Schriftüberlieferung.[391]

Was in den widersprüchlichen Ausführungen an-Nīsābūrīs und al-Baġdādīs deutlich wird, ist letzten Endes ein latentes Unbehagen gegenüber der neuen Überlieferungstechnologie. Wenn es um einen Vergleich der Verlässlichkeit von mündlicher und schriftlicher Überlieferung geht, dann haben schon Gelehrte wie as-Silafī festgestellt, dass zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung kein ausschlaggebender Unterschied bestehe: Beide Methoden seien gleichermassen verlässlich wie unverlässlich. Über Ibn Ḥanbal, einem wichtigen Vertreter der Hadith-Gelehrsamkeit, wird berichtet, er solle gesagt haben: „Wir hörten Leute auswendig aufsagen und Leute aus ihren Unterlagen vorlesen; diejenigen, die aus ihren Unterlagen vorgelesen haben, waren genauer!“[392] Von ʿAbdullāh ibn Masʿūd wird berichtet, dass er einmal öffentlich die freie Wiedergabe eines Hadith durch seinen Vater mit Hilfe eigener Aufzeichnung korrigierte.[393]

Das Unbehagen, welches sich in der Unentschiedenheit der beiden muslimischen Koryphäen manifestiert, kann sich demnach nicht auf den Aspekt höherer und niedrigerer Zuverlässigkeitsgarantie der Methode beziehen. Es liesse sich hier sicherlich argumentieren, dass die schriftliche Überlieferung des Hadith die gesellschaftliche Stellung der Hadith-Gelehrten zu unterhöhlen drohte und dass das Unbehagen gegenüber der Schriftüberlieferung sich massgeblich daraus ableitet. Demzufolge stand die Befürchtung im Raum, die Schriftüberlieferung würde eine neuerliche und eigenständige Autoritätsform zu Ungunsten bestehender Reputationsstrukturen generieren: Anstelle der Autorisierungsformel „Ich habe von x gehört“, rücke dann die Formulierung „Ich habe von x gelesen“ in den Vordergrund.[394] Dieses Argument eines Kontroll- und Prestigeverlustes für die Hadith-Gelehrten ist daher gewiss ernst zu nehmen. Auch der Verweis auf eine historische Phase der Unruhe oder die schiere quantitative Zunahme des Überlieferungskorpus sind für sich genommen nachvollziehbare Argumente, die auf einen Bedarf schriftlicher Kodifizierung hindeuten.[395] Worauf hier jedoch Wert gelegt werden soll, ist die viel subtiler veranlagte Verschiebung im muslimischen Erinnerungsgeschehen, also der

391 Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 116–117.
392 Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 115.
393 Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 40.
394 Heck: *Problem of writing.* S. 88.
395 Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 5–27.

konkreten muslimischen Kulturtechnik des Erinnerns, die beiden hier dargestellten Repräsentanten der Hadithwissenschaft mehr oder weniger explizit bewusst gewesen sein muss. Die Schriftüberlieferung raubt dem Überlieferungsgeschehen seine personale Manifestation, die Konkretheit der intersubjektiven Begegnung, sein soziales und letztlich auch hermeneutisches Beziehungsgeschehen und es erzeugt eine gewisse Anonymität. Wenn mit Dittmann auf die zentrale Rolle des Akzipienten hingewiesen wurde, die darin besteht, dass dieser das Traditum aneignen, d. h. notwendig subjektiv hermeneutisch und performativ erschliessen können muss, dann wird deutlich, dass die Schriftüberlieferung tatsächlich neue Herausforderungen für dieses signifikante Momentum der transgenerationalen Überlieferung impliziert.

Die faktische Verbreitung des Schriftwesens scheint die theoretische Debatte unter den muslimischen Hadith-Gelehrten allerdings längst überholt zu haben. Das Überliefern mittels verschrifteter Kodizes ist im 4./10. Jahrhunderts bereits gängige Praxis und in dieser Hinsicht unumkehrbar. Dennoch wird es der Hadithwissenschaft gelingen, diese neuartige Technologie der Überlieferung in ihre Überlieferungskultur zu inkorporieren. Die Überlieferung durch komplette Kodizes soll demnach grundsätzlich gestattet werden, unter der strengen Voraussetzung jedoch, dass ein Meister das Werk offiziell an einen Schüler freigibt (*iğāza*).[396] Dass sich das Aufschreiben neben dem Memorieren schon relativ frühzeitig in der muslimischen Lern- und Lehrpraxis etabliert hat, wird unter anderem in einem Bonmot des Tradenten aš-Šaʿbī (gest. 103/721) dokumentiert:

> Der Mensch irrt sich in seinem Wissen aus vier Gründen. Erstens hört er nicht zu, was man ihm sagt. Zweitens lernt er nicht auswendig, was er hört. Drittens schreibt er nicht auf, was er auswendig lernt. Und viertens berichtet er nicht, was er aufgeschrieben hat.[397]

Obgleich sich die Schriftüberlieferung demnach umfassend durchsetzt, bleibt die oral-aurale Überlieferung als parallele, nunmehr untergeordnete Praxis der Transmission bestehen. Die herkömmliche oral-aurale Überlieferung wird gar unter besonderen Schutz gestellt, indem das Lehren und Lernen ohne Aufzeichnungen zu einer herausragenden Fertigkeit erklärt und so zu einem kulturellen Wert erhoben wird. Über Yaḥya ibn Saʿīd al-Qattān (gest. 198/813) und Waqīʿ ibn al-Ğarrāḥ (gest. 187/812) wird berichtet, sie hätten sich in ihrer religiösen Gelehrsamkeit nie auf Schriftunterlagen, sondern ausschliesslich auf ihr Gedächtnis berufen.[398]

---

396 Davidson: *Carrying on the tradition.* S. 9; Gharaibeh: *Wissenschaften des Hadith.* S. 121–125.
397 Librande, Leonard (1993): *The scholars of Hadith and the retentive memory.* In: Denise Aigle und Jacqueline Sublet (Hg.): *Cahiers d'Onomastique Arabe (1988–92).* S. 453–462. S. 461.
398 Kister: *Some Notes on the transmission of Hadith.* S. 257.

Den muslimischen Hadith-Gelehrten gelingt es damit, sich weiterhin als Spezialisten der muslimischen Transmission auszuweisen und ihrer Zunft die Legitimation als Wahrer der islamischen Überlieferung zu sichern. Sie dürfen sich fortan ebenfalls *ḥāfiẓ* (Bewahrer) nennen; ein Ehrentitel, der ursprünglich für die Kenner des Korans reserviert war, nun jedoch auf die Hadith-Gelehrten ausgeweitet wird: Wer über 100 000 Hadithe auswendig bewahrt, dürfe diese Auszeichnung offiziell führen.[399] Die Aufgabe jener Bewahrer des Hadith ist wie al-Ḫaṭīb al-Baġdādī beschreibt, klar umrissen: Kompilieren (*tadwīn*), Memorisieren (*ḥifẓ*) und Überliefern (*naql*).[400] Wie sehr der Hadith in seiner Grundidee mit der Aufgabe des Erinnerns einhergeht, wird schliesslich durch eine bemerkenswerte Aussage az-Zuhrīs deutlich:

> Gewiss, es gibt für den Hadith eine Schmach (*ʿafa*), ein Unglück (*nakad*) und eine Demütigung (*hağna*). Seine Geißel ist die Vergesslichkeit, sein Unglück ist die Lüge, seine Demütigung ist, dass er denen anvertraut wird, die seiner nicht würdig sind.[401]

Der Tradent Ibn Abī Ḫayṯamah (gest. 243/857) zitiert zusätzlich die Aussage des frühen muslimischen Gelehrten ʿAlqama ibn Qays (gest. 62/681): „Überliefert euch gegenseitig Hadithe, sodass sie nicht verschwinden".[402]

Aus diesen Schilderungen um die Verschriftlichung des Hadith wird die Bedeutung des *isnād* für die Art und Weise des islamischen Erinnerns deutlich. Der *isnād* legt Gehalt und Form der Erinnerung zugleich fest. Wird ein *isnād* als gesund autorisiert, gibt er den Gehalt der von ihm getragenen Aussage frei.[403] Gleichzeitig ist der Gehalt ausschliesslich an diese Form der Autorisierung gebunden; es gibt keine andere signifikante Form der Autorisierung von Gehalten der Hadithe.[404] Vor diesem Hintergrund spricht William Graham von einem „*Isnad-Paradigm*" und erhebt dieses zum Kernmerkmal des islamischen Traditionalismus, ohne allerdings auf eine notwendige Unterscheidung von Tradition und Traditionalismus hinzuweisen.[405] Mit Graham ist ferner auf die zentrale Bedeutung des Gefühls der Ver-

399 Kister: *Some Notes on the transmission of Hadith.* S. 260.

400 Baghdādī: *Taqyīd al-ʿilm.* S. 5–27.

401 Hilali: *ʿAbd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī.* S. 138.

402 Librande: *Islam and conservation.* S. 129.

403 Die muslimische Hadithwissenschaft formuliert: „Der *isnād* ist der Schlüssel zum Hadith"; vgl. Azami: *On Schacht's Origins.* S. 161.

404 Muslimische Hadith-Gelehrte verweisen zwar immer wieder auch auf die intertextuelle Kohärenz, welche ebenso ein wichtiges Kriterium der Hadith-Verifikation darstelle. In ihrer Bedeutung steht diese Bedingung der Verifikation durch *isnād* jedoch deutlich nach. Vgl. Gharaibeh: *Wissenschaften des Hadith.* S. 54–56.

405 Graham: *Traditionalism in Islam.* S. 496.

bundenheit („connectivity") einzugehen (*ittiṣāl*).[406] Der *isnād* schafft demnach eine Verbindung mit der Vergangenheit, die so die Möglichkeit der Vergegenwärtigung, und insofern auch des Bedeutungsgewinns eröffnet. Dass dieses Gefühl der Verbundenheit bis auf Muhammad zurückgeführt wird, einer Person also, der ein übernatürlicher Zugang zu Erkenntnis nachgesagt wird, erhöht die Bedeutung dieser Verbundenheit und verleiht ihr eine sakrale Komponente. Auch wenn der *isnād* im Laufe seiner hadithwissenschaftlichen Systematisierung eine enorme Funktionalisierung erlebt hat, so bedient er doch den besonders für jede zeitaktuelle theologische Deutung unverkennbaren Bedarf nach historischem Anschluss. So kompensiert der *isnād* letztlich das Vergehen physikalischer Zeit und eröffnet damit das Potenzial von zeitgenössischen Sinnzugängen. Mit Fazlur Rahman bleibt jedoch die Frage offen, wie die hermeneutische und die lebenspraktische Dimension des Überlieferungsgeschehens angemessen erschlossen und umgesetzt werden können[407]; wie also die Gehalte der Überlieferung so aneignet werden können, dass sie keine Schablonen der Vergangenheit abbilden, sondern lebendige Botschaften des Aktuellen eröffnen.

1.3.2 Gedächtnis, Kanon und Institution

Bereits zu Beginn dieser Untersuchung wurde auf die Relevanz erinnerungstheoretischer Zugänge für die Erschliessung des Traditionsbegriffs hingewiesen. Die zentralen Impulse dafür boten insbesondere die Untersuchungen von Aleida und Jan Assmann, sowie die Studien von Maurice Halbwachs.[408] Die folgenden Ausführungen orientieren sich nun detaillierter am Theoriegebäude vor allem dessen, was Jan Assmann als das kulturelle Gedächtnis bezeichnet. Der immense Nutzen, den dieser Ansatz für einen muslimischen Traditionsbegriff aufweist, wurde in den jüngsten Ausführungen zum *isnād*-System bereits angedeutet. Es geht in den folgenden Schilderungen fortan darum, die Assmann'sche Theorie des kulturellen Gedächtnisses islamisch zu deklinieren und zu ermitteln, welchen weiteren Aufschluss dieser Zugang über muslimische Konditionen des Erinnerns gewährt.

Was in Jan Assmanns Darlegung der Theorie des kulturellen Gedächtnisses unmittelbar auffällt und für das hiesige Erkenntnisinteresse von besonderem Nutzen ist, ist die enge konzeptionelle Verflechtung von Erinnerung und Tradition. Das Scharnier zwischen Erinnerung und Tradition bei Assmann bildet seine Vorstellung der *konnektiven Struktur.* Darunter versteht Assmann die mehrdimensionale Dynamik einer Kulturgenese, die zum Zweck der Herstellung eines in einer

406 Graham: *Traditionalism in Islam.* S. 501–502.
407 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 72.
408 Vgl. Kap. I.1.6.

Gruppe geteilten Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungshorizontes auf die kollektive Reproduktion von Erinnerungen zurückgreift.[409] Tradition verhält sich zum Begriff der konnektiven Struktur in der Weise, als dass sie ihr Fortbestehen garantiert, indem sie den Prozess der Kulturgenese von Generation zu Generation stabilisiert und die stets von Neuem zu leistende Rekonstruktion der Sinngehalte materiell absichert.[410] Tradition ist so verstanden eine besondere Form der Verfestigung solcher Kontinuierungsprozesse: „Statt immer wieder neuer Rekonstruktionen entsteht in diesem Fall eine feste Überlieferung. Diese löst sich aus den kommunikativen Lebensbezügen heraus und wird zu einem kanonischen kommemorativen Gehalt".[411]

Mit diesem Verständnis von Tradition als Mittel der kulturellen Kontinuierung geht gleichermassen eine unverkennbare Orientierungsfunktion einher, auf die Assmann explizit aufmerksam macht.[412] Der Traditionsbegriff weist für Assmann insofern zwei Ebenen auf, eine zeitliche und eine soziale. Auf der zeitlichen Ebene operieren die Verfahren des Erinnerns, die sicherstellen, dass eine kulturelle Kontinuierung stattfindet. Auf sozialer Ebene stehen die Gehalte der Erinnerung selbst, d. h. die substantiellen Aussagen, Vorstellungen und Verständnisse, die die Erinnerungsgemeinschaft inhaltlich binden und rational dahingehend überzeugen, in einen gemeinsamen Erwartungshorizont zu investieren. Assmann formuliert diesbezüglich:

> Sie [die konnektive Struktur] bindet Menschen an den Mitmenschen dadurch, daß sie als „symbolische Sinnwelt" (Berger/Luckmann) einen gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum bildet, der durch seine bindende und verbindliche Kraft Vertrauen und Orientierung stiftet.[413]

Folgt man dem hier dargelegten Verständnis, dann bedeutet das für die Ermittlung des Verhältnisses von Erinnerung und Tradition, dass das Erinnern einen Modus darstellt, Tradition dagegen die Singehalte der Erinnerung expliziert. Die von Assmann festgehaltene Sozialdimension der konnektiven Struktur eröffnet zudem wichtige Perspektiven auf die Frage, inwiefern eine – hier spezifisch – islamische Traditionstheorie, ethische Kontroversen sinnvoll traktieren können wird.

---

409 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 16.

410 Vgl. Motzkin, Gabriel (2006): *Tradition, time, and memory.* In: Thorsten Larbig (Hg.): *Tradition and tradition theories. An international discourse.* Münster. S. 174–187. S. 187.

411 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 16.

412 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 16.

413 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 16.

Was bedeutet dieser theoretische Vorbau nun für die hier verfolgte Konzeption der islamischen Erinnerung? Die konnektive Struktur, so Assmann, nimmt grundsätzlich drei differente Erscheinungsformen an, die er 1. *rituelle Kohärenz*, 2. *textuelle Kohärenz* und 3. *Kanon* nennt. Die rituelle Kohärenz ist laut Assmann die unmittelbarste und ursprünglichste Form der kulturellen Kontinuierung. Sie ist essentiell auf Repetition verwiesen und basiert auf der Imitation von beobachtetem Verhalten, d. h. einer beidseitigen Beziehung von Vormachenden und Nachmachenden. Diese unmittelbare Form der kulturellen Kontinuierung ist zudem auf Anlässe der Zusammenkunft angewiesen, an welchen Spezialisten der Kulturbewahrung und Laien zusammenkommen, sodass Letztere von Ersteren die Verfahren der Erinnerung rezipieren und womöglich auch Perspektiven ihrer inhaltlichen Deutungen aufnehmen. Riten, Feste und Liturgien nehmen für die Herstellung von ritueller Kohärenz demnach eine herausgehobene Funktion ein.

Bezogen auf den Kontext der islamischen Frühgeschichte legt die Explikation der rituellen Kohärenz bei Assmann eklatante Ähnlichkeiten zu Beschreibungen der Korankodifikation einerseits, wie auch andererseits zu Beschreibungen zu Kodifikationsprozessen innerhalb der Hadithwissenschaft frei. Die islamische Koranwissenschaft lebt seit Beginn ihrer Konstituierung in einer dialektischen Spannung zwischen Koranrezitation, also der Performativität von Sprache und Kommunikation (*kalām allāh, ḫiṭāb*), und Korankodifikation, sprich die Ontogenese eines verbindlichen Kodexes (*muṣḥaf*).[414] Die mehrfach anzutreffende Aufforderung und das vehemente Insistieren innerhalb der islamischen Normenauslegung darauf, den Koran zu rezitieren, mutet zunächst überzogen an, wird unter Verweis auf Prozessbildungen ritueller Kohärenz allerdings fassbarer. Der Koran formuliert in 73:3 etwa das Gebot „*wa-rattil-i l-qurʾāna tartīla*“. Die konventionelle Übertragung dieser Stelle mit „Und trage den Koran wohlgeordnet vor“ stützt sich auf die muslimische Exegese, die den arabischen Ausdruck „*wa-rattil…tartīla*“ im Sinne einer sprachlichen Wohlgeordnetheit des Korans auslegt, wobei anzumerken ist, dass die Vorstellung der sprachlichen Vollkommenheit des Korans sich erst im Zuge des 4./10. Jahrhunderts, u. a. durch das Wirken des Abū Bakr ibn aṭ-Ṭayyib al-Bāqillānī (gest. 403/1013), vollständig etabliert. Die koranische Formulierung scheint durch ihre grammatische Struktur (vgl. das Verb im II. Stamm) jedoch auf einen ursprünglicheren, in diesem Zusammenhang deutlich wichtigeren Aspekt hinzuweisen, und zwar die Anregung zur Wiederholung. So beschreibt sich der Koran an

---

414 Seker, Nimet (2019): *Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext.* Berlin. S. 13–21; Tatar, Burhanettin (2012): *The problem of the relevance of time and space to the Qurʾānic text.* In: Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch (Hg.): *Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic theology in Europe.* Freiburg im Breisgau. S. 50–58. S. 50–53.

anderer Stelle als Mittel der Erinnerung. Die wiederholte Rezitation hält diese Erinnerung aufrecht: „(54:17) Darum machten Wir fürwahr diesen Qur'an leicht im Gedächtnis zu behalten: wer denn ist willens, es sich zu Herzen zu nehmen?"[415] Rezitation und Erinnerung scheinen aus koranischer Perspektive insofern eine zusammenhängende Einheit zu formieren, die insgesamt dem ethischen Zweck der koranischen Offenbarung zugeordnet ist. Die Ermutigung zur Rezitation des Korans und die Warnung vor seinem Vergessen spiegeln sich folgerichtig in zahlreichen Aussagen Muhammads und der Frühmuslime wider. Demgemäss erklärt Muhammad: „Die besten von euch sind jene, die den Koran lernen und anschliessend weitergeben (*ḫayrukum man taʿallama l-qurʾāna wa-ʿallamahu*)".[416] An anderer Stelle heisst es: „Verbündet euch mit diesem Koran. In dessen Hand meine Seele ist, der Koran wird euch ansonsten leichter entfliehen als ein ungebundenes Kamel (*taʿāhadū haḏa l-qurʾān…fa-innahu ašaddu tafallutan min al-ibili fī ʿuqūlihā*)".[417] Dieser Eindruck wird verstärkt durch Aussagen, in welchen Muhammad die Verweigerung, den Koran nicht rezitieren zu wollen, auffallend scharf verurteilt: „Wer den Koran nicht rezitiert, gehört nicht zu uns".[418]

Eine Anwendung der Beschreibung der rituellen Kohärenz auf die Bedeutung der Koranrezitation eröffnet nun eine neue Verstehensperspektive. Betrachtet man derlei frühislamische Verweise als Bemühen um die Aufrechterhaltung der performativen Erinnerung, dann ist der Ausschluss aus der Gemeinschaft Muhammads nicht als eine juristische Exkommunion aus der islamischen Religion zu verstehen, sondern als ein automatisches Ausscheiden aus der Erinnerungsgemeinschaft: Wer die Liturgie der Koranrezitation der Vergessenheit preisgibt, der hat selbstgewählt seinen Willen am Teilsein an der muslimischen Erinnerungsgemeinschaft zurückgezogen. Der vehemente Ansporn zur permanenten Wiederholung der Rezitation ist so betrachtet der Intention geschuldet, die performative Unmittelbarkeit der kulturellen Kontinuierung, wie sie von Assmann für die Situation der rituellen Kohärenz ausgewiesen wurde, zu erhalten. Der Rhythmisierung der koranischen Lesung während der Rezitation kommt indessen die Funktion zu, das Memorisieren zu unterstützen und zu erleichtern.[419]

In ähnlicher Weise wie für die Koranwissenschaft stellt sich auch innerhalb der Hadithwissenschaft eine analoge Bemühung um den Erhalt der performativen Erinnerung ein, die wiederum gegen Tendenzen einerseits des Vergessens, andererseits

---

415 Übersetzung nach: Asad: *Die Botschaft des Koran.*

416 Nawawī, Abū Zakariyya Yaḥya an- (1976): *At-Tibyān fī ādāb ḥamalat al-qurʾān (Zur Ethik der Koranbewahrer).* Kairo. S. 12.

417 Nawawī: *At-Tibyān.* S. 39.

418 Bubenheim, Abdullah (2000): *Die Regeln der Qur'an-Rezitation.* Aachen. S. 6.

419 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 56.

seits der Verfestigung und Formalisierung anzukämpfen hat. Gemeint sind hier Phänomene, welche in der Hadithwissenschaft unter der Rubrik „Praktische Sunna (*as-sunna al-faʿliyya*)" oder auch „Die außerordentliche Zuneigung der Gefährten für Muhammad (*ḥubb aṣ-ṣaḥāba li-n-nabīy*)" aufgeführt werden, allerdings bisher kaum erinnerungstheoretisch erschlossen wurden. Die Rede von der praktischen Sunna geht zunächst einmal auf die Massnahme muslimischer Religionsgelehrter zurück, die Vorbildlichkeit Muhammads in drei Sektoren zu gliedern: Muhammads Aussagen (*as-sunna al-qawliyya*), Muhammads Handlungen (*as-sunna al-faʿliyya*) und Muhammads Nichtintervention (*as-sunna at-taqrīriyya*) in Situationen, in welchen er anwesend war und wo er nicht eingegriffen, d. h. im Umkehrschluss, das bezeugte Verhalten gebilligt habe. Alle Sektoren gründen auf der Vorstellung der Vorbildlichkeit des Propheten Muhammad. Diese Lehre der Vorbildlichkeit wird im Grunde parallel zur gelebten Erinnerung an Muhammad fortentwickelt und hält Einzug in die etablierte islamische Prophetologie[420]; die Kodifikation der Lehre der Vorbildlichkeit Muhammads ist mit Assmann gesprochen demnach eine Verfestigung von Erinnerung zweiter Ordnung. Die zentrale Stellung, die der Prophet Muhammad für die Normierung islamischen Handelns einnimmt und die sich nun in der Lehre seiner Vorbildlichkeit manifestiert, wird durch die Aussage, Muhammad sei der letzte aller Propheten (*ḫātam an-nubuwwa*), verstärkt.[421] Assmann weist darauf hin, dass der Zweck des Kanons, also einen für die Erinnerungsgemeinschaft verbindlichen Kodex zu fixieren, nur unter Bedingung eines Endes der Prophetie realisiert werden könne.[422] Ist die Prophetie unabgeschlossen, dann könne es auch keine Fixierung eines eschatologisch relevanten Kanons geben. Es darf sozusagen kein neues heilsrelevantes Wissen dazukommen, Prophetie wirkt anti-kanonisch Die Lehre von der Vorbildlichkeit Muhammads und jene vom Ende der Prophetie besitzen demzufolge eine wechselseitige Abhängigkeit und ermöglichen erst in dieser Zuspitzung die Genese des islamischen Kanons.

Doch analog zur Entwicklung der Koranwissenschaft, existiert auch in der Hadithwissenschaft eine simultane Situation von ritueller und textueller Kohärenz. Die späterhin in den kanonischen Hadith-Sammlungen kodifizierte praktische Sunna, die den Gläubigen grundsätzlich das Orientieren am Leben Muhammads empfiehlt, kannte gerade zu Beginn der frischen Erinnerung zahlreiche Phänomene, in welchen Anhänger Muhammads bizarre Formen der mimetischen Imitation vollzogen. Von ʿAbdullāh ibn ʿUmar (gest. 73/693) wird beispielsweise berichtet, er sei regelmässig unter einem Baum, der zwischen Mekka und Medina stand,

420 Fück: *Traditionalismus im Islam.* S. 18.

421 Der Diskussion der Lehre des „Siegels der Prophetie" widmet sich ausführlich Abdelmajid Charfi, dargestellt bei: Benzine: *Islam und Moderne.* S. 215–218.

422 Assmann: *Fünf Wege zum Kanon.* S. 22.

hindurchgeschritten. Gefragt nach seinem Verhalten antwortete er: „Ich habe gesehen, wie der Gesandte Gottes dies tat, also habe ich es auch getan".[423] Über ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb wird berichtet, dass er einmal den schwarzen Stein der Kaaba küsste und sprach: „Ich weiß, dass du nur ein Stein bist, der weder schadet noch nützt, und hätte ich nicht gesehen, wie der Gesandte Gottes dich küsste, ich hätte dich nicht geküsst".[424] Derlei Ausführungen und Berichte lassen sich vor diesem Hintergrund als Ausdruck von Bemühungen verstehen, die Stiftungsmomente von Traditionen praktisch zu konservieren und den Stellenwert der Imitation gar über die rationale Zugänglichkeit von Verhalten zu erheben. Die Relevanz, die in muslimischen Quellen der performativen Wiederholung innerhalb der Koran- und Hadithwissenschaft grundsätzlich beigemessen wird, ist erstaunlich. Sie hängt vermutlich auch mit dem Grundzug jeglicher islamischen Literatur zusammen, mehr praktische Ethik als abstraktes Wissen sein zu wollen. Weil es jedenfalls kaum theoretische Abhandlungen zur Bedeutung der Erinnerung im muslimischen Kontext gibt und frühgeschichtliche Indizien nur spärliche Einsicht erlauben, bleibt die Frage offen, wie bewusst den muslimischen Akteuren die Relevanz der performativen Erinnerung für die kulturelle Kontinuierung islamischer Symbolbestände gewesen ist. Ähnlich wie bei der bereits behandelten Skepsis gegenüber der Verschriftlichung des Hadith, scheint bei einigen muslimischen Gelehrten der Frühzeit eine subtile Intuition dahingehend bestanden zu haben, dass die Form der Erinnerung einen signifikanten Einfluss auf die Qualität der kulturellen Kontinuierung ausübt.

Für die rituelle Kohärenz ist, wie bereits festgestellt, die mimetische Wiederholung elementar: Erst die stetige Repetition eröffnet Möglichkeiten der Vergegenwärtigung, in welcher Sinn und Geist der Repetitionshandlung reflektiert und idealerweise aktualisiert werden können.[425] Dieser Funktionsmechanismus von ritueller Kohärenz ist allerdings in dem Moment einer Bedrohung ausgesetzt, wo durch externe Ursachen das natürliche Weitertragen der Erinnerung sabotiert wird. Eine solche Gefahr für die kulturelle Kontinuierung stellt sich ein, wenn etwa eine grosse Anzahl der mit dem Erinnerungserhalt betrauten Spezialisten verscheidet. Folgt man den konventionellen Darstellungen zur Kodifikation des Korans, dann wurde die Einsicht in die Notwendigkeit der Kompilation des Korans durch einen kriegerischen Konflikt begünstigt (*ġazwat al-yamāmah*, 12/652), bei der eine grosse Anzahl sogenannter *ḥuffāẓ*, also Korankenner, verstorben sei.[426] Die Anzahl

---

423 Ḫaṭīb, Muḥammad ʿAǧǧāǧ al- (1967): *Uṣūl al-Ḥadīṯ. ʿUlūmuhu wa-Muṣṭalaḥātuhu (Die Grundlagen des Hadith).* Beirut. S. 82.

424 Buḫārī: *Ṣaḥīḥ.* Hadith-Nr. 1610.

425 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 39.

426 Qaṭṭān, Mannāʿ al- (2000): *Mabāḥiṯ fī ʿulūm al-qurʾān (Koranwissenschaftliche Untersuchungen).* Riad. S. 126 – 128; Davidson: *Carrying on the tradition.* S. 5.

der Spezialisten drohte also einen solchen Minimalwert zu unterschreiten, dass die Weitergabe des Korans an nachfolgende Generationen, und damit die kulturelle Kontinuierung, bedroht gewesen zu sein scheint. Erst in diesem Moment sollen sich unter der Ägide des ersten Kalifen Abū Bakr (gest. 12/634) die muslimischen Gemeindeführer dazu entschlossen haben, alle Koranaufzeichnungen in einer einheitlichen Edition zusammenzuführen.[427] Das Ersetzen der Rezitation durch die Verschriftlichung verändert allerdings auch hier das Gefüge, in dem Wiederholung und Vergegenwärtigung bisher austariert waren. Vormachen und Nachahmen weichen dem Vorlesen und dem Auslegen. Anstelle der rezitativen Liturgie tritt die hermeneutisch begründete Textinterpretation.[428]

Die Verschriftlichung von Kommunikation erzeugt demgemäss eine grundsätzlich andere Form der Verbindlichkeit. Das Niederfassen von Kommunikation zu Geschriebenem ist der erste Schritt hin zu einem verbindlichen Dokument. Gleichzeitig erlaubt die Schrift Zugänge über weite geogerafische und zeitliche Epochen hinweg, und ermöglicht dadurch eine massenwirksame Perpetuierung von Inhalten.[429] Das, was Assmann demnach als Vor- und Nachteile des Übergangs von ritueller zu textueller Kohärenz beschreibt, deckt sich weitgehend kongruent mit der Diskussion muslimischer Gelehrter über die Verschriftlichung ihrer Erinnerungsgüter. Zivilisatorische und medientechnische Bruchsituationen lösen demnach oftmals die notwendigen Reize aus, um Übergänge zwischen den unterschiedlichen Formen der kulturellen Kontinuierung zu initiieren: „Traditionsbrüche bedeuten Verschriftungsschübe“.[430] Der Verweis auf Tradition dient dann sogar vielfach als Mittel der Verschleierung solcher Brüche;[431] bzw. es entsteht eine Uminterpretation: Der Bruch wird nicht als ein Abreissen von Tradition, sondern im Gegenteil als deren Kontinuität gedeutet.[432] Aus diesem Grund sind die Perspektiven auf jeweilige Brüche oder Kontinuitäten höchst verschieden, denn sie variieren zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen diverser Erinnerungsgemeinschaften. Die Fortsetzung der kulturellen Kontinuierung ist jedoch allen Erinnerungsgemeinschaften gleichermassen oberstes Anliegen. Je grösser aus Sicht der Erinnerungsgemeinschaft die Gefahr des Versiegens der Erinnerung, desto eher sucht die Erinnerungsgemeinschaft Zuflucht in der Formalisierung. Institutionali-

427 Qaṭṭān: *ʿUlūm al-qurʾān.* S. 126 – 128.
428 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 87 – 89.
429 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 17.
430 Assmann: *Fünf Wege zum Kanon.* S. 20.
431 Vgl. auch: Seewald, Michael (2021): *Doktrinaler Wandel als Thema christlicher Theologie.* In: Judith Könemann und Michael Seewald (Hg.): *Wandel als Thema religiöser Selbstdeutung. Perspektiven aus Judentum, Christentum und Islam.* Freiburg im Breisgau. S. 141 – 160.
432 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 34.

sierung und Formalisierung von Erinnerung sollen so vor einer Hinterfragung, der Ersetzung oder dem Erlöschen von Tradition schützen. Die einst zur Rettung vor dem Verlust initiierte Formalisierung der Erinnerung birgt jedoch selbst grösste Gefahren: Denn jede Formalisierung durch Ritual, Liturgie oder schriftliche Kodifizierung schränkt den Geist und Sinn des ursprünglichen Erinnerungsgehalts in seiner möglichst zeitgemässen Aktualisierung ein.[433] Aus dieser Dialektik ergibt sich die Problemlinie, die sich im Hinblick auf die gegenwärtige Rezeption der islamischen Tradition massiv niederschlägt. Die Herausbildung einer muslimischen Wissenschaftspraxis, die die Anfertigung von Kommentaren, Superkommentaren und Glossen zu ihrem elementaren Lern- und Lehrverständnis erhebt, lässt sich vor diesem Hintergrund als eine natürliche Konsequenz der Dialektik von Textlauttreue und zeitaktueller Sinnerschliessung verstehen.

Die Kodifikationsprozesse des Korans und späterhin der Hadithe lassen sich demnach als unterschiedlich verursachte Bruchmomente identifizieren, die die Weitertradierung der islamischen Botschaft, und insofern die kulturelle Kontinuierung der zentralen Gehalte der muslimischen Erinnerungsgemeinschaft in Gefahr brachten. Die Verschriftung der Traditionsmaterialien weist diese Gefahr zunächst zurück. Aber sie birgt zugleich ein eigenes Risiko. Denn die Formalisierung der Erinnerung reduziert zwangsläufig das Möglichkeitsfeld, in dessen Rahmen der Stiftungssinn hermeneutisch neu erschlossen werden kann. In spezifisch religiösen Kontexten kultureller Kontinuierung nimmt die Überlieferung des Traditums darüber hinaus eine signifikante Funktion ein: Sie ist nicht nur relevant für das weltliche Bestehen der Erinnerungsgemeinschaft, sondern sie ist individuell entscheidend für das Erreichen des Heilsversprechens von Religion. Dadurch, und durch die Vorstellung eines göttlichen Ursprungs des Stiftungsmoments der islamischen Tradition, gewinnt der Bedarf nach kultureller Kontinuierung eine dramatische Relevanz. Dem Erinnerungsgut wird eine inhärente Sakralität zugesprochen, die sich dadurch auf den Erinnerungsprozess auswirkt, dass sie eine wortlautgetreue Überlieferung reklamiert und jede andere Form der Überlieferung diskreditiert. Mit Bezug auf die Aussage im Buch Deuteronomium (4,2; 13,1): „Ihr sollt nichts wegnehmen und nichts hinzufügen“, spricht Assmann diesbezüglich von der klassischen „Kanon-Formel“, die nun zum Inbegriff des religiösen Kanonkonzepts avanciere. Der Koran setzt ähnliche Akzente, verweist jedoch stärker auf die Entstellung eines ursprünglichen Wortsinns: „[…] so daß sie die Worte (der Schrift)

433 Die Aufgaben der kulturellen Kontinuierung bei Jan Assmann („Speicherung, Reaktivierung und Vermittlung von Sinn“, Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 89) ähneln bemerkenswert den von al-Ḫaṭīb al-Baġdādī festgestellten Aufgaben der Hadithwissenschaft (Kompilieren – *tadwīn*, Memorisieren – *ḥifẓ* und Überliefern – *naql*).

entstellten (indem sie sie) von der Stelle weg(nahmen) an die sie hingehören. Und sie vergaßen einen Teil von dem, womit sie erinnert worden waren“ (5:13; vgl. auch 4:46; 48:15; 5:41).[434]

Die koranische Betonung der Notwendigkeit, den Wortsinn zu erhalten und diesen nicht fahrlässig Preis zu geben, steht in einer Linie zur eschatologischen Dringlichkeit, die innerhalb der islamischen Erinnerungsgemeinschaft verspürt wird und die das Bestreben nach Kodifikation und Kanonisierung intensiv begünstigt. Denn infolge des vorherrschenden muslimischen Selbstverständnisses, letzte durch Gott legitimierte Offenbarungsgemeinschaft zu sein, hat ein Verlust der ihr anvertrauten Erlösungsbotschaft nicht nur Auswirkungen auf die islamische Gemeinschaft im engeren Sinn, sondern auf das Menschheitsgeschlecht als Ganzes. Der islamische Kanon bildet demgemäss den festen Schlusspunkt einer Offenbarungstradition und steht in diesem Verständnis keiner weiteren substantiellen Verhandlung mehr offen. „An die Stelle kommunikativer Erinnerung tritt fortan organisierte Erinnerungsarbeit“, gibt Assmann zu Bedenken.[435] Damit werden die Möglichkeiten der Sinnentfaltung innerhalb einer Erinnerungsgemeinschaft unabwendbar auf einen abgeschlossenen Textkorpus eingeschränkt, der weder reduziert noch ergänzt werden darf. Der Kanon setzt den Rahmen der normativen Ableitung: Einzig eine auf den kanonischen Text bezogene Herleitung darf den Anspruch normativer Orientierung reklamieren. Dies impliziert, dass dem geschichtlichen Werden eines Textes formal ein definitives Ende gesetzt wird.[436]

Der Kanonisierungsprozess schliesst in der islamischen Theologiegeschichte mit der Kodifikation des Korans und einige Jahrzehnte später mit der Kodifizierung der sechs kanonischen Hadith-Sammlungen ab. Anderes Material, sei es in Form anderer verbürgter Lesarten im Bereich der Koranwissenschaften oder in Form weiterer prophetischer Aussagen im Bereich der Hadithwissenschaft, werden nicht in den Kanon aufgenommen und gelten daher in ihrem Status als weniger normativ verbindlich. Selbst die Versuche späterer Hadith-Gelehrter, mit demselben Kritikstandard wie in den kanonischen Hadith-Werken von al-Buḫārī und Muslim versehene Hadithe zu ergänzen, blieben weitgehend erfolglos. Der zugesprochene Grad an Kanonizität stellt zugleich die Stärke der Beweiskraft eines Textstückes dar. Je weniger kanonisch ein islamischer Textgrund gilt, desto weniger bindend ist er für die Formulierung von normativen Positionierungen. Einige Beobachter und Beobachterinnen sehen hier einen Zusammenhang zwischen der Endphase der islamischen Kanonisierung und jener geistesgeschichtlichen Phase, die als Restauration

434 Übersetzung nach Paret: *Der Koran.*
435 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 65.
436 Assmann: *Fünf Wege zum Kanon.* S. 14–15.

der islamischen Sunna deklariert wird: Eine verbindliche Fixierung des normativ relevanten Textkorpus, aus dem heraus sich alle theologischen und ethischen Fragen für die Zukunft abzuleiten haben.[437] Das Erreichen dieses Stadiums der Kanonisierung spiegelt sich zudem primär in der Rechtskodifikation wider[438]; ein Indiz, das uns bereits in den Ausführungen Fazlur Rahmans bezüglich der Rolle und Funktion des Rechtsgelehrten aš-Šāfiʿī begegnet ist. Die Hypothese von der Schliessung des „Tores des *iǧtihād*“ bildet sozusagen die Umkehrseite der Kanontheorie: Die bildsprachliche Schliessung des Tores freizügiger religiöser Interpretation symbolisiert den Abschluss eines Kanonisierungsprozesses.[439] Die verbindliche Festlegung des Textkorpus und die damit einhergehende Fixierung von Wortsinn an Wortlaut binden die Auslegevarianz und Auslegeinnovation der muslimischen Interpreten, sodass zeitaktuelle Lebenswirklichkeit und Stiftungssinn schwieriger adäquat zusammenzuführen sind und der Legitimationsspielraum der interpretativen Reflexion generell eingeschränkt wird.[440]

Die Rekonstruktion der frühen und mittleren islamischen Theologiegeschichte als Prozess eines Erinnerungsbemühens der muslimischen Gemeinde entlang der wichtigsten Konzepte der Assmann’schen Theorie des kollektiven Gedächtnisses soll die Vorteile eines solches Ansatzes aufgezeigt haben. Eine solche Herangehensweise ist nicht nur für das Verstehen des islamischen Erinnerungsgeschehens von Relevanz. Sie beinhaltet auch eine besondere Tragweite für das Verstehen der islamischen Theologie- und Wissenschaftsgeschichte als Ganzer. Zu welchen produktiven Ergebnissen eine solche Perspektive führen kann, hat Navid Kermani in seiner Abhandlung zur koranischen Rezitationsästhetik nachgewiesen. Zum einen ist Kermani einer der wenigen zeitgenössischen Autoren und Autorinnen, die die Theorie des kollektiven Gedächtnisses sachlich auf einen muslimischen Stoff bezogen haben.[441] Zum anderen ist das Resultat, das Kermani aus diesem Ansatz heraus elaboriert, fundamental für das islamische Theologie-Verständnis schlechthin; sprich, „dass der Glaubensbeweis des Islams ein sprachpoetischer ist“.[442] Mit dieser Formulierung wurde das breite Interesse an einer rezeptionsästhetischen Forschung zur Theologie des Islams geweckt und die bis anhin einseitige Fokussierung auf rationale Glaubensbeweise gebrochen. Eine islamische Traditionstheorie muss sich demnach notwendig mit den Zielen, Zwecken und Mechanismen

437 Fück: *Traditionalismus im Islam.* S. 30.

438 Assmann: *Fünf Wege zum Kanon.* S. 16.

439 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 94.

440 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 95–96.

441 Kermani, Navid (2011): *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran.* 4. Aufl. München. S. 18–24.

442 Kermani: *Gott ist schön.* S. 23.

des Erinnerns, spezifischer, des muslimischen Erinnerns auseinandersetzen, will sie akkuraten Aufschluss über das islamische Theologieverständnis gewinnen.

In der Diskussion um den Prozess kultureller Kontinuierung ist es wichtig, einige zentrale Schlüsse zu rekapitulieren. Ein graduelles, d. h. hier vor allem absteigendes Verständnis der drei von Assmann konzipierten Situationen der kulturellen Kontinuierung (*rituelle* und *textuelle Kohärenz* sowie *Kanon*) verleitet womöglich vorschnell zu einer negativen Assoziation von Kanonizität. Obwohl sich alle drei Situationen prozessual und kausal aufeinander beziehen, sollte daraus auf keinerlei Teleologie, weder in Form einer deterministischen Abfolgenotwendigkeit noch in Form einer qualitativen Wertung geschlossen werden. Assmann selbst scheint davon auszugehen, dass die Situationen, zumindest jene der rituellen und textuellen Kohärenz, auch nebeneinander bestehen können. Es gibt also keine Notwendigkeit einer gegenseitigen zeitlichen Ablöse und Aufeinanderfolge. Ausschliesslich für das Stadium der Kanonbildung scheint dies etwas anders zu sein. Assmann betrachtet sie tatsächlich als einen formalen Endpunkt eines ehemals vitalen Erinnerungsgeschehens. Inwiefern Assmann mit der Darstellung der unterschiedlichen Situationen implizite Haltungen über die Qualität des Erinnerns verbindet, wird dagegen nicht ganz ersichtlich. Die Darstellung der rituellen Kohärenz ist zumindest von einer subtilen Präferenz durchzogen:

> Der natürliche Weg der Tradition führt nicht zur Schrift, sondern zur Gewohnheit, nicht zur Explikation, sondern zum Implizit-Werden, zur Habitualisierung und Unbewusstmachung. Der Anstoss zur Verschriftlichung muss von aussen kommen und wo er kommt, verändert er die Tradition.[443]

Im Gegensatz zur Darstellung der rituellen Kohärenz bringt Assmanns Darstellung der Mechanismen des Kanons eine gewisse Zurückhaltung hervor. Eventuell sind diese Eindrücke letztlich sachlogische Konsequenzen des inhärenten Charakters der jeweiligen Phänomene selbst. Mit Steifheit, Inflexibilität und Stagnation, gar einem Vorwurf der Selbsterhaltung oder des Verlustes des ursprünglichen Stiftungssinns konfrontiert zu werden, wie sie als Begleiterscheinungen eines Kanonisierungsprozesses erachtet werden können, wirkt eher abstossend und lässt sich kaum mit allgemein bevorzugten Selbstverständnissen der intellektuellen und sozialen Dynamik in Einklang bringen. Zumindest gibt Assmann andererseits zu bedenken, dass Kanon in theologischer Sicht auch im Sinne eines fortlaufenden Prozesses der Inspiration verstanden werden könne. Kanon ist so betrachtet ein Gefäss, in dem Offenbarung sich fortlaufend entfalten und vollenden könne.[444] Mit Hei-

443 Assmann: *Fünf Wege zum Kanon.* S. 14.
444 Assmann: *Fünf Wege zum Kanon.* S. 15.

degger liesse sich zudem die Funktion der Erleichterung und Entlastung einbringen, die dem Kanon natürlich inhärent sei und die der Erinnerungsgemeinschaft für einige Momente die Last der permanenten Begründungsverantwortung abnimmt. Die zeitgenössische Rezeption von Kanonizität ist nichtsdestotrotz überwiegend mit Gefühlen der Einschränkung von Freiheit und der Herstellung von Konformität verbunden.[445] Für den muslimischen Kontext bringt Al-Azmeh dagegen das Argument ein, dass es in der muslimischen Kanonbildung nicht um eine Vereindeutigung des Traditionsmaterials gegangen sei, denn sonst würden nicht in so signifikanter Anzahl widersprüchliche Überlieferungen über Muhammad tradiert worden sein. Die muslimische Überlieferungskultur verstehe es indessen, eine gewisse Varietät in den Überlieferungen aufrecht zu erhalten, selbst wenn diese widersprüchlich zueinander stünden, und damit aktualisierenden Deutungen einen Handlungsspielraum zu bieten. Das bedeutet, dass selbst gegenwärtig irrelevantes Material nicht abgestossen, sondern weiterhin tradiert würde, weil man nicht sicher sein könne, ob unter bestimmten Umständen oder in zukünftiger Ferne nicht doch der Verweis auf ein entsprechendes Überlieferungssegment gewinnbringend eingesetzt werden könnte.[446] Aber auch Al-Azmeh muss letztlich eingestehen, dass es in der islamischen Kanonbildung sehr wohl formale Einebnungsprozesse gegeben hat.[447]

Vor dem Hintergrund dieser Diskussion scheint es grundsätzlich wichtig zu berücksichtigen, dass nicht jede Form der Kanonbildung, selbst wenn sie normierende Konsequenzen zeitigt, zwangsläufig auf externen Machtwirkungen beruhen muss: „While canons too are concerned with the preservation of norms, the development and cultivation of canons does not necessarily happen in sanctioned institutions and through authorized personnel“.[448]

Die Kulturhistorikerin Beate Müller spricht in diesem Kontext von einer „Kraft der Rezeption (*virtue of the reception*)“[449], die nicht künstlich oder gar zwanghaft zur Herstellung von Kanonizität programmiert werden könne, sondern auf einer spontanen und emotionalen Rezeption gründe, die erst sekundär und mit zeitlichem Abstand das Signum eines kanonisch gewordenen Gegenstandes erhält. Meisterwerke der Kunst, Literatur oder Musik waren nie im Vorhinein als Kanon konzipiert, sondern werden zum Kanon aufgrund einer breiten generationalen Resonanz. So liesse sich auch für den religiösen Bereich fragen, welche Kraft der

445 Assmann, Aleida; Assmann, Jan (1987): *Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien.* In: Aleida Assmann und Jan Assmann (Hg.): *Kanon und Zensur.* München. S. 7–27. S. 11–12.
446 Azmeh: *The times of history.* S. 194.
447 Azmeh: *The times of history.* S. 198.
448 Müller, Beate (2004): *Censorship and cultural regulation. Mapping the territory.* In: Beate Müller (Hg.): *Censorship & cultural regulation in the modern age.* Amsterdam. S. 1–32. S. 13.
449 Müller: *Censorship and cultural regulation.* S. 13.

Rezeption ein bestimmtes Ereignis, eine Aussage oder eine Haltung eines Menschen in dessen Umgebung hervorgebracht hat bzw. hervorbringt, und wie es kommen kann, dass aus dieser spontanen Kraft der Rezeption eine Jahrhunderte andauernde Tradition entsteht.

1.3.3 Erinnerung, Geschichte und Gemeinschaft

Dass Erinnerungskultur auf die Konditionierung des Sozialverhaltens ihrer jeweiligen Erinnerungsgemeinschaft ausgerichtet ist, wurde im vorherigen Abschnitt bereits dargelegt. Die kollektive Bindung an eine bestimmte Erinnerungskultur kann allerdings über eine mehr oder weniger restriktive Sanktionierung des Sozialverhaltens hinausgehen und zu einer exklusiven Identität einer gesamten Gruppe werden.[450] Von Ibn Qutayba wird etwa die Aussage überliefert: „Kein anderes Volk besitzt einen *isnād* wie wir".[451] Der bereits eingeführte Rechtschulbegründer Muḥammad Idrīs aš-Šāfiʿī soll ausgerufen haben: „Wir sind die Gemeinschaft der Überlieferungskette *(naḥnu ummat-u s-isnād)!*". Der Versuch, sich über den *isnād* negativ gegen andere Erinnerungsgemeinschaften abzugrenzen, zeigt, wie sehr dieser ursprünglich profane Mechanismus der wissenschaftlichen Kritik und kulturellen Kontinuierung zu einem identitären Bestandteil islamischer Religiosität etabliert wurde. Die Konstituierung des islamischen Gemeinschaftsbegriffs, welcher unter Verweis auf die arabische Bezeichnung *umma*[452] zeitgleich Kontur annimmt, ermöglicht die Zusammenführung von Merkmalen der islamischen Gemeinschaft mit spezifischen Merkmalen der islamischen Erinnerung, sodass am Ende eine feste Einheit von Erinnerung und Gemeinschaft erwächst. Der *isnād* ist fortan Methode des Erinnerns und funktionalisiertes Identitätsmerkmal der Erinnerungsgemeinschaft zugleich.

Je nach qualitativer Nachhaltigkeit und quantitativer Ausdehnung der Erinnerungsgemeinschaft prägt sie mit ihrer spezifischen Erinnerungskultur ganze gesellschaftliche Gefüge und zivilisatorische Regionen. Jede spezifische Weise der Erinnerung findet damit notwendig ihren Niederschlag in der Historiografie. Demnach spiegelt sich etwa in der muslimischen Historiografie das erinnerungstheoretisch signifikante Ursprungsbewusstsein in der Ermittlung historischer Präzedenzen (*awāʾil*) wider: Alexander soll der erste gewesen sein, der das Händeschütteln eingeführt hat; der Prophetenkönig David der erste, der Rüstungen

450 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 30

451 Robson: *Isnad in Muslim tradition.* S. 12–13; auch: Graham: *Traditionalism in Islam.* S. 495.

452 Vgl. Gharaibeh, Mohammad (2014): *Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten.* In: Hansjörg Schmid, Amir Dziri, Mohammad Gharaibeh und Anja Middelbeck-Varwick (Hg.): *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam.* Regensburg. S. 60–77.

entwarf; Zarathustra blickte als erster in die Sterne und formte daraus die Astrologie.[453] Al-Azmeh spricht von einem strukturellen Denken der muslimischen Historiographie in Archetypen: historische Schablonen, die zu Mustern der Imitation und Explikation werden. Diverse Arbeiten haben ihrerseits bereits auf die elementare Bedeutung der Annalistik für die muslimische Geschichts- und Wissensdokumentation hingewiesen, sei es für das religiöse als auch für das nicht-religiöse Feld (Dynastie-Chroniken, *ṭabaqāt*-Literatur, Genealogiewerke).[454] Die muslimischen Historiografen folgen damit dem gleichen Existenzbewusstsein, welches sich auch in der muslimischen Erinnerungskultur manifestiert: Die Gegenwart ist bloss ein weiteres Glied in einer langen Abfolge von vergangenen und zukünftigen Etappen.

Bezüglich der Wirkungsweise des historischen Bewusstseins hat Jan Assmann darauf verwiesen, dass sich dieses in der breiten kulturellen Wahrnehmung zumeist auf die beiden Extrempunkte einer historischen Distanz bezieht, sprich den Ursprung und die jüngere Vergangenheit. Zeiträume innerhalb dieser Distanz sind dagegen für das sich in der Gegenwart konstituierende historische Bewusstsein von geringerem Interesse. Assmann differenziert ferner zwischen „kollektivem Gedächtnis" und „kommunikativem Gedächtnis". Das auf den Ursprung bezogene historische Bewusstsein bildet sich im kollektiven Gedächtnis ab, dasjenige auf die jüngere Vergangenheit im kommunikativen Gedächtnis. Weil der Zeitstrom allerdings ständig weiterfliesst, schiebt sich die Grenze zwischen kommunikativem und kollektivem Gedächtnis permanent weiter vor. Jeweils nach dem Verstreichen von 3–4 Generationen, in etwa jede 80 Jahre, rückt gemäss Assmann eine Erinnerung aus der jüngeren Vergangenheit in das kollektive Langzeitgedächtnis vor.[455] Die Hälfte des Grenzwertes von 80, also die Zahl 40, weckt für religiös bewanderte Leser und Leserinnen unmittelbare Assoziationen an Erzählungen aus der christlichen und jüdischen Zahlenmystik. Auch die islamische Volksweisheit erkennt in der Zahl 40 eine signifikante Frist. So gilt das 40. Lebensjahr des Menschen als „kanonisches Alter", weil der Mensch hier zur höchsten Form seiner Selbst voranschreiten könne.[456] Es verwundert insofern nicht, wenn in muslimischen Quellen Muhammads Berufung als Prophet auf sein 40. Lebensjahr datiert wird. Die Zahl 40 symbolisiert in der spätantiken Kosmologie grundsätzlich einen Moment der Vervollkommnung, welcher sich nach einer langen Phase der Geduld und des Ausharrens einstelle.[457] Zeigt das 40. Lebensjahr demnach die Möglichkeit des Menschen nach individueller

453 Azmeh: *The times of history.* S. 29.
454 Rosenthal: *History of Muslim historiography.* S. 71.
455 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 49–51.
456 Schimmel, Annemarie; Endres, Franz Carl (1993): *The mystery of numbers.* New York. S. 245–247.
457 Schimmel: *Mystery of numbers.* S. 245–253.

Vervollkommnung an, bestimmt Marke von 80 Jahren darüber, mit welchen Attributen eine Person oder ein Ereignis von einem gegenwärtig verhafteten kommunikativen in das kollektive Langzeitgedächtnis einer Gedächtnisgemeinschaft eingeht.

Kehren wir zurück zur Dialektik von Ursprung und Zeitgeschichte, und dem zwischen diesen beiden Extrempunkten gefangenen historischen Bewusstsein, ist weiter darauf hinzuweisen, dass die Selbstvergewisserung im Jetzt stets durch die Retroperspektive auf den Ursprung geschieht.[458] Die arabisch-muslimische *turāṯ*-Debatte, auf die zu Beginn der Untersuchung bereits verwiesen wurde, operiert in exakt diesem Spannungsfeld zwischen historischer Legitimation und zeitgenössischer Aktualität.[459] Das Bedürfnis zahlreicher, im Verlauf des 20. Jahrhunderts unabhängig gewordener muslimischer Nationalstaaten[460], ein nationales Narrativ zu etablieren, hat die gesellschaftliche Dringlichkeit nach einer Neujustierung dieses Findungsprozesses massiv verschärft. Damit lässt sich der historische Moment eines veritablen Traditionsbruches identifizieren, der die bis in die heutige Gegenwart anhaltenden Bemühungen in etlichen muslimischen Staaten um eine Restitution eines nationalen Gesellschaftsverständnisses erklärt. Im Zuge dieses gesellschaftlichen Aushandlungsprozesses wurde insbesondere die Frage nach dem Zusammenhang von religiösem Heil und weltlichem Erfolg virulent: Besteht nach islamischer Auffassung eine positive Korrelation zwischen jenseitigem Heilsversprechen und weltlichem Erfolg? Der neu gewonnene Stolz der Unabhängigkeit zahlreicher muslimischer Staaten Mitte des 20. Jahrhunderts verschmolz wohl unterbewusst mit der kulturellen Erinnerung an eine bedeutungsvolle Früh- und Hochzeit der islamischen Zivilisation. Daraus entwickelte sich jedoch eine verhängnisvolle Abhängigkeit zwischen religiösem Gefühl und zivilisatorischer Grösse, die sich besonders in der heilsgeschichtlichen Deutung der islamischen Frühzeit niederschlägt und die dem realen Reformierungsbedürfnis muslimischer Gesellschaften kaum Abhilfe zu leisten im Stande ist:

> Wird ein guter belohnt, ist es Gotteslohn; wird ein guter bestraft, ist es eine Warnung. Wird der Böse belohnt, ist es ebenfalls eine Warnung, da in Gottes Ratschluß alles anders aufgehoben sein mag, als es zu sein scheint; wird schließlich der Böse bestraft, handelt es sich um ausgleichende Gerechtigkeit.[461]

---

458 Hartmann: *Einleitung.* S. 13; Damir-Geilsdorf: *Projektionsfläche Frühislam?* S. 179–183.
459 Hartmann: *Einleitung.* S. 14–20.
460 Schulze, Reinhard (2003): *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert.* München. S. 37–54.
461 Koselleck, Reinhart (1997): *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte.* In: Klaus E. Müller und Jörn Rüsen (Hg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte,*

Reift die historische Deutung unter den Prämissen einer theologischen Perspektive heran, darauf macht Rainer Koselleck hier aufmerksam, dann liegt jeder historischen Wendung retrospektiv ein heilsrelevanter Zweck zugrunde. Auf einer gesellschaftlichen Skala bedeutet dies eine Überdimensionierung von islamisch gedeutetem Heil, insofern individuelle Lebensführung im Hinblick auf Moral und Amoral zum Spiegelbild zivilisatorischen Erfolgs oder Misserfolgs wird.[462] Erst die Entkopplung von politischem Triumph und religiösem Heilsversprechen scheint diese Abhängigkeit aufheben zu können.[463] Für eine solche Entkopplung spricht nicht minder der Umstand, dass die islamische Theologie, zumindest bis zur Moderne, keinen Diaspora-Begriff kennt. Eine Vorstellung der Exilierung, und das heisst Bestrafung der Religionsgemeinschaft als Folge religiösen Fehlverhaltens, lässt sich islamisch nicht nachweisen. Umgekehrt deutet Muhammad seiner Gemeinde die Weite der Erde an, die ihnen ihr ihrer ganzen Erstreckung Raum für das Gottesgedenken böte.[464]

In Bezug auf die zeitgenössische Rezeption islamischer Geschichte kritisiert Aziz Al-Azmeh derweil seinerseits eine Globalisierung von europäischen Schlüsselbegriffen der Sozial- und Geschichtsforschung, die ohne weitere Prüfung auf unterschiedliche regionale und kulturelle Kontexte adaptiert würden. Al-Azmeh exerziert seine Kritik am Begriff der Authentizität: Diese sei eine aus der modernen Geschichtswissenschaft herrührende Idealvorstellung, die nunmehr global adaptiert und verhandelt würde. In den zeitgenössischen muslimischen Theologiediskursen entstehe daraus eine unheilvolle Vermengung von Authentizität als Begriff der muslimischen Überlieferungskritik (*ṣiḥat-u l-ḥadīṯ*) und Authentizität im Sinne eines genuinen gesellschaftlichen Gemeinschaftssinns (*aṣāla*), was schliesslich zur Verwechslung von religiösen und sozialen Motiven des Authentizitätsbegriffs innerhalb muslimischer Gesellschaften führe.[465] Vor dem Hintergrund der durch Al-Azmeh unternommenen Differenzierung scheinen Äusserungen, die die islamische Erinnerung als prinzipiellen Hinderungsgrund für die Partizipation muslimischer

---

Darstellungsstrategien. Reinbek. S. 79 – 97. S. 81. Repräsentativ für eine entsprechende muslimische Position vgl. Siddiqi, Mazheruddin (1965): *The Qur'ānic concept of history.* Karachi. S. 3 – 5; 32 – 39.

462 Wielandt: *Offenbarung und Geschichte.* S. 1 – 12; 40 – 48.

463 Weintritt: *Zeitdeutungen im Islam.* S. 300.

464 Dziri, Amir (2018): *„An Meine gläubigen Diener: Meine Erde ist weit" (Sure 29:56). Figurationen von Raum, Zeit und Flucht in der religiösen Ideengeschichte des Islams als theologische Herausforderung für die Gegenwart.* In: Judith Könemann (Hg.): *Flucht und Religion. Hintergründe, Analysen, Perspektiven.* Münster. S. 137 – 156. S. 143 – 145.

465 Azmeh: *The times of history.* S. 23.

Gesellschaften an der Moderne betrachten, abwegig.[466] Die Herstellung gesellschaftlicher Identifikation ist eben etwas grundsätzlich anderes, als das Rekurrieren auf genuine Quellen islamischer Traditionsbildung.

Die bisher in zahlreichen muslimischen Gesellschaften geleistete Rekonfiguration von kultureller Erinnerung scheint indessen nicht in einem solchen Masse geglückt, als dass daraus eine intakte Relation von Traditionsbindung einerseits und geistiger sowie sozialer Aktualisierung entsprechend lebensweltlichen Erfordernissen andererseits zustande kommt. Die Herstellung eines austarierten Gesellschaftskonsenses, dies wäre gleichzeitig das hier angesetzte Kriterium für ein makrosoziologisch skaliertes Gelingen einer intakten Dynamik zwischen Traditionsbindung und Aktualisierung, der der historischen Pfadabhängigkeit der islamischen Vergangenheit genauso Rechnung trägt wie Bedürfnissen gegenwärtiger Lebensweltorientierung, bleibt in vielen Bereichen des muslimischen Lebens scheinbar noch aus.

2 Wissen und Tradition

Im Anschluss an den Themenkomplex Erinnerung und Tradition als erste Leitkategorie zur Erschliessung islamischer Traditionalität geht es von nun an darum, die zweite Leitkategorie Wissen auf stichhaltige Hinweise für eine Konzeption islamischer Traditionalität zu befragen. Die Relevanz, die die Wissenskonzeption für den Begriff der Tradition hat, besteht, anders als diejenige der Leitkategorie Erinnerung, welche als Modus des Erhalts bedeutsamer Tradita fungiert, in deren inhaltlicher Prägekraft von Traditionalität. Der Gehalt dessen, was im Modus der Erinnerung tradiert wird, der Gehalt der Tradita selbst also, wird wesentlich dadurch konstituiert, was in einer Traditionsgemeinschaft als relevantes Wissen definiert wird. Die hier anvisierte Frage nach der islamischen Konzeption von Wissen will demzufolge ermitteln, welche Ziele und Zwecke dem islamischen Wissensbegriff zugeordnet sind, welche Wirklichkeitsverständnisse ihm zu Grunde liegen und welche konkreten Gestaltungsformen muslimischer Lern- und Lehrorganisationen er hervorgebracht hat. Nicht zu Unrecht hat Franz Rosenthal das islamische Wissensverständnis als „Schlüsselkonzept islamischer Zivilisation“ bezeichnet, ohne dessen eingehende Erörterung eine angemessene Erschliessung islamischer Traditionalität

466 Braune: *Historical consciousness in Islam.* S. 37; „L’islam est donc la religion du souvenir et de la remémorisation […] Il en résulte pour lui de graves problémes d’adaptations aux exigences de l’évolution“. Arnaldez: *Histoire et Prophétisme.* S. 52–53.

zwangsläufig unvollendet bleiben muss.[467] Im selben Atemzug ist jedoch auch hier auf das unermesslich weite Material und die unzähligen Zugänge hinzuweisen, welche zur Bestimmung des islamischen Wissensbegriffs herangezogen werden können; jeglicher Bestimmungsversuch bleibt daher in gewisser Hinsicht provisorisch.[468] Für die hiesige Fragestellung stehen letztlich weniger Ordnungen der muslimischen Klassifikation von Wissen und Wissenschaften (*tartīb al-ʿulūm*), sondern die Ermittlung der Zwecke, der Modi und der Performanz des islamischen Wissens im Mittelpunkt.

Will man den Zusammenhang von Wissen und dem in der ersten Leitkategorie verhandelten Konzept der islamischen Erinnerung präziser darlegen, dann ist zwingend auf die unmittelbare Abhängigkeit beider Leitkategorien hinzuweisen. Wenn Erinnerung der Modus der Tradition ist, dann ist Wissen der Gehalt dessen, was erinnert wird, und damit konsequenterweise eine zweite zentrale Komponente des Traditionsbegriffs:

> Wenn wir hier den von Aleida Assmann eingeführten Begriff der Exkarnation auf „Tradition" anwenden, dann verstehen wir unter Tradition das gelebte, in Trägern verkörperte und in lebendigem Umgang sowohl durch sprachliche Unterweisung als auch und vor allem durch sprachloses Vormachen und Nachmachen weitergegebene und in weiten Bereichen selbstverständlich, unbewußt und implizit gewordene Wissen.[469]

Unter Verweis auf die Terminologie bei Aleida Assmann spricht Jan Assmann hier von Tradition als „Exkarnation" von „selbstverständlich, unbewusst und implizit gewordenem Wissen". Daraus wird deutlich, dass Erinnerung und Wissen im Begriff der Tradition eine elementare Einheit bilden und beide Leitkategorien erst in ihrer Komplementarität die Grundlage für ein islamisches Traditionsverständnis ebnen.

Die enge Bindung des islamischen Wissensbegriffs an die Bedeutsamkeit von Erinnerung hat bisweilen zu solchen Wahrnehmungen geführt, wie sie repräsentativ bei Gustav E. Grunebaum artikuliert werden und wo ein islamisches Bildungsideal einem europäisch-aufklärerischem Bildungsideal gegenübergestellt wird. Der islamische Wissensbegriff sei demzufolge nicht auf ein analytisches Verständnis von Sachverhalten, sondern auf eine Aneignung und Bewahrung ein-

---

467 Rosenthal, Franz (2007): *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam.* Leiden. S. 1–2.

468 Eine grundsätzliche Möglichkeit der Klassifikation muslimischer Wissens- und Wissenschaftsverständnisse unterscheidet etwa in enzyklopädische, philosophische, systematisch-theologische, mystische und anekdotisch-narrative Behandlungsperspektiven auf Wissen vor. Dziri: *Klassifikation von Wissenschaften.*

469 Assmann: *Fünf Wege zum Kanon.* S. 18.

mal als Wahrheit kodifizierter Satzungen ausgerichtet.[470] Auch Dale Eickelman identifiziert ein technisches muslimisches Wissensverständnis, wonach Wissen als ein Aggregat aufgefasst würde, welches man entweder sukzessive akkumulieren oder dessen man im Sinne einer Subtraktion verlustig gehen könne.[471] Die Beobachtungen Grunebaums und Eickelmans erklären sich meiner Auffassung nach durch die Nähe des muslimischen Wissensbegriffs zu eben jenem der Erinnerung, insofern muslimisches Wissen vielfach mit dem islamischen Tradierungsgut selbst gleichgesetzt wird, sodass die Akzeptanz und Weitertradierung des Traditionsgegenstandes zum zentralen Merkmal der Wissenskonzeption wird. Die Wahrnehmung von Wissen als Aggregat und die Anpassung muslimischer Lern- und Lehrkulturen an den Zweck der Weitergabe sind so betrachtet natürliche Folgen dieses Verständnisses. Eickelman wendet allerdings gleichermassen berechtigt ein, dass eine oftmals damit verbundene Charakterisierung des islamischen Wissensverständnisses als nicht-kreativ oder nicht-innovativ ein voreiliger Schluss wäre. Kreative Wissensproduktion hängt für Eickelman nicht unmittelbar damit zusammen, ob Wissen primär als etwas zu Tradierendes verstanden würde oder nicht. Der primäre Zweck des spezifisch islamisch-religiösen Wissens und die darauf ausgerichtete pädagogische Umsetzung sei schlicht ein anderer. Das traditionstheoretisch herausgestellte Ziel der Erhaltung der lebenspraktischen Relevanz von Tradition, welche sich in den Kategorien von Erinnerung und Wissen widerspiegelt, führe ferner dazu, dass die Sozialdimension von Wissen stärkere Bedeutung erfahre. Dies zeige sich, so Eickelman, durch den Umstand, dass Lern- und Lehrräume in muslimisch geprägten Kulturen nicht auf eine bestimmte Architektur, beispielsweise eine Schule, beschränkt blieben. Die relationale Verhandlung von Wissen als Merkmal der lebenspraktischen Relevanz von islamischer Tradition finde prinzipiell an allen Orten statt, wo soziale Interaktion überhaupt erfolgt.[472] Aus diesen wenigen Vorgedanken ergeben sich bereits wichtige und weiter nachzuverfolgende Indizien, die auf mögliche Bezüge zwischen dem Primat lebenspraktischer Zweckorientierung islamischen Wissens und Merkmalen eines biographisch angelegten Bildungsbegriffs hinweisen.

Die Zweckbestimmung islamischen Wissens nimmt vor diesem Hintergrund eine entscheidende Rolle für die theoretische Modellierung des Wissensbegriffs wie auch für dessen kulturelle Manifestationen ein, und sie ist unmittelbar ausschlaggebend für die Erschliessung islamischer Traditionalität. Die folgenden Ausfüh-

470 Grunebaum, Gustave (1963): *Der Islam im Mittelalter.* Frankfurt am Main. S. 284–328.

471 Eickelman, Dale (1978): *The art of memory. Islamic education and its social reproduction.* Cambridge. S. 489.

472 Eickelman: *Art of memory.* S. 492

rungen widmen sich folglich der Darstellung und Diskussion wichtiger Bezugspunkte islamischer Wissensvorstellungen.

2.1 Offenbarung und islamische Lebenspraxis

In unmissverständlicher Weise artikuliert die koranische Offenbarung ihren Anspruch auf lebenspraktische Relevanz und Orientierung. Das fundamentale islamische Versprechen besteht darin, denjenigen, die den Weisungen des Korans folgen, jenseitiges Heil und diesseitige Zufriedenheit zu eröffnen. Eigentliches Mittel zur Erfüllung dieses Versprechens besteht in der Gewähr übernatürlichen Wissens. Bereits in der, nach weitgehender Auffassung muslimischer Exegese, allerersten an Muhammad gerichteten Offenbarungssequenz wird dieses fundamentale Verständnis imprägniert: „Lies im Namen deines Herrn […] der den Menschen gelehrt hat, was er nicht wusste (96:1–4)".[473] Die Verinnerlichung der koranischen Botschaft und das Befolgen seiner Weisungen sollen den Gläubigen insofern einen privilegierten Zugang zu elementarem Wissen und Verstehen über das Weltgeschehen ermöglichen. Vor diesem Hintergrund wird die rivalisierende Beziehung zwischen Propheten, Dichtern und Wahrsagern, so wie an verschiedenen Stellen im Koran vorfindlich, erklärbar (vgl. 26:224; 36:69). Denn auch Wahrsager (sg. *kāhin*) und Dichter (sg. *šāʿir*) bieten ihren Zuhörenden Erklärungen des Weltgeschehens an, und auch sie verweisen im damaligen Arabien des 7. Jahrhunderts auf einen privilegierten Zugang zu übernatürlichen Wissensquellen.[474] Muhammad muss sich als Prophet also gegen rivalisierende Ansprüche des privilegierten Wissenszugangs zur Wehr setzen und deutlich machen, warum sein Zugang der gewinnbringendere sei. Die koranische Offenbarung steht daher in einem scharfen Wettbewerb um die Gunst der Zuhörenden und muss sich gegen andere Anbieter von Welterklärungen erst beweisen. Jan Assmann weist zudem darauf hin, dass in antiker Zeit dem Dichter vielfach die Funktion der kulturellen Gedächtnisbewahrung zukam.[475] Folgt man diesem Hinweis, dann steigert sich die Konkurrenz zwischen Gesandten und Dichtern, da beide Statusgruppen nicht nur um den Vorrang im Erklären der Welt streiten, sondern auch um das legitime Erinnern daran und das Wissen darüber. Muhammad und seinen Anhängern gelingt es bekanntlich, das Momentum auf ihre Seite zu ziehen und siegreich aus diesem Wettbewerb hervorzugehen. Damit ge-

473 Übersetzung nach Asad: *Botschaft des Koran.*

474 Schmidt, Nora (2016): *Der zweifache spätantike Kontext altarabischer Seherssprüche.* In: Nora Schmidt und Angelika Neuwirth (Hg.): *Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran.* Wiesbaden. S. 209–233. S. 209–211.

475 Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* S. 53.

winnt die koranische Verkündung zugleich den Deutungskampf um das weltliche und metaphysische Geschehen. Die Vorstellung, dass Offenbarungswissen ein Sonderwissen darstellt, welches seinen Anhängern einer exklusiven Welterkenntnis versichert, bildet fortan ein wichtiges Merkmal der islamischen Wissenskonzeption. Sie manifestiert sich unter anderem in der islamischen Erkenntnistheorie, die neben dem rationalen und dem sensuellen Wissen auch das Offenbarungswissen als legitime Quelle der Erkenntnis betrachtet.[476]

Für die islamische Zivilisation resultiert daraus eine ausserordentlich starke Prädisposition für die Werthaltigkeit von Wissen und Erkenntnis im Allgemeinen. Die offenbarungstheoretische Prämisse der Privilegierung durch Wissen erwächst zu einer zivilisatorischen Kultur und prägt durch ihre positive Hervorhebung des allgemeinen Wissensbegriffs sowohl das dezidiert religiöse sowie das profane Literatur- und Wissenschaftswesen.

Von den vielen variantenreichen arabischen Bezeichnungen für das Bedeutungsfeld „Wissen" setzt sich in Praxis und Literatur der Terminus *ʿilm* gegen zahlreiche andere Kandidaten, alle mit ihren je eigenen Konnotationen, weitgehend durch: *daraya* (verstehen, erkennen)*, daraka* (geistig erfassen)*, ʿarafa* (erfahren, merken)*, šaʿira* (innerlich verspüren, empfinden, wahrnehmen)*, ʿaqala* (durch Vernunft einsehen)*, yaqina* (gewiss sein, sicher wissen)*, faqiha* (verstehen, begreifen)*, fakara* (nachsinnen, nachdenken)*, fahima* (verstehen, erfahren)*, ẓanna* (meinen, glauben, vermuten)*, zaʿama* (behaupten, angeben, erklären)*, ḏakara* (in Erinnerung behalten)*, bayyana* (evident sein, sich abheben)*, darasa* (lernen, studieren).[477]

Das Substantiv *ʿilm* leitet sich vermutlich vom arabischen Wort für Zeichen (*ʿalam*) ab; folgt man dem semantischen Gehalt der Wortwurzel, dann erlaubt „Wissen" dem jeweiligen Subjekt einen Hinweis zunächst der konkret-visuellen, alsdann der abstrakt-geistigen Orientierung.[478] Als Gegenbegriff zu *ʿilm* hat sich überraschenderweise nicht das antonymisch zu erwartende *n-k-r* etabliert, sondern *ǧ-h-l.* Der Unterschied zwischen *n-k-r* und *ǧ-h-l* besteht darin, dass erstere Wurzel das Merkmal der Vorsätzlichkeit im Nichtwissen impliziert (im Sinne von: aberkennen, leugnen), letztere dagegen eher eine indifferente Haltung gegenüber dem Wissensobjekt anzeigt (im Sinne von: nicht können, nicht-wissend sein). Dass sich dennoch *ǧ-h-l* als Gegenbegriff zu *ʿilm* etabliert hat, ist deswegen erstaunlich, weil *n-k-r* deutlich häufiger im Koran Verwendung findet. Der für die islamische Theologiegeschichte ausgesprochen relevante Begriff des Nichtwissens ist entgegen dem

476 Hansu, Hüseyin (2009): *Notes on the term Mutawātir and its reception in Ḥadīth criticism.* In: *Islamic Law and Society* 16 (3/4). S. 383–408. S. 385.
477 Rosenthal: *Knowledge triumphant.* S. 31.
478 Dziri: *Klassifikation von Wissenschaften.* S. 21.

Begriff des Wissens also kaum koranisch geprägt. Vermutlich hat sich *ǧ-h-l* auch deshalb durchgesetzt, weil es intensiv für die normative Abgrenzung der islamischen Gemeinde gegenüber der vorislamischen, als Zeit der Unwissenheit markierten Epoche (*al-ʿaṣr al-ǧāhiliy*) genutzt wurde und so zu nachhaltiger Implementierung gelangte. Ein anderer Grund könnte darin liegen, dass der Aspekt der Vorsätzlichkeit in *n-k-r* sich eher ungeeignet machte für eine Gegenüberstellung mit „Wissen", da es bedeuten würde, die Opposition von Wissen und Nichtwissen zusätzlich moralisch aufzuladen. Die Paarung *ʿilm/ǧahl* wird in den folgenden Jahrhunderten islamischer Theologie- und Religionsgeschichte jedenfalls zu einem mächtigen Ausgangspunkt für zahlreiche Diskussionen theoretischer wie auch lebenspraktischer Fragen.

Die islamische Wissenskonzeption ist zudem von Beginn an durch das Bestreben geleitet, die Komplementarität von Glauben (*īmān*), Wissen (*ʿilm*) und Handeln (*ʿamal*) zu bewerben. Sie erzeugt damit die Wahrnehmung einer existentiellen Ganzheitlichkeit, die alle Hoffnungen des Menschen, sein Begreifen und sein Handeln einschliesst und umfasst. Diese Vorstellung der Einheit von Glauben, Wissen und Handeln wird im Koran vielfach auf die zusammenfallende Forderung von „Wissen und Handeln (*ʿilm wa-ʿamal*)" verkürzt: „Und verkünde denen, die glauben und tun, was recht ist, daß ihnen (dereinst) Gärten zuteilwerden […]" (2:25)[479]; (vgl. exemplarisch auch 103:1–3; 5:9). Glauben und Wissen sind indessen daher synonym, weil das Wissen als Bezeugung der Offenbarung verstanden wird. Die *ʿilm/ʿamal*-Komplementarität wird damit neben der *ʿilm/ǧahl*-Opposition zur zweiten zentralen Grundachse des islamischen Wissensbegriffs. Beide Grundachsen bilden für die kommenden Jahrhunderte der islamischen Theologie- und Religionsgeschichte die dominanten Koordinatensysteme, auf deren Grundlage muslimische Theologen ihre spezifischen Diskussionsfragen aushandeln werden.

2.1.1 Die Perspektive der Philosophen: Erkenntnis generiert Glück

Mit der geografischen Expansion muslimischer Dynastien insbesondere in den ersten beiden Jahrhunderten islamischer Zeitrechnung kommt bald die Frage auf, wie sich das islamische Weltbild, und das heisst hier vor allem die islamische Wissenskonzeption, zu anderen Weltbildern verhält. Speziell die persische und griechische Zivilisation haben wirkmächtige Formen der Welterklärung etabliert, die bereits in der vorislamischen Zeit bis auf die arabische Halbinsel vorgedrungen sind. Aufgrund der geografischen Expansion muslimischen Geltungsraums stand die allmählich sich vollziehende Systematisierung der islamischen Wissenskonzeption während der formativen Phase der islamischen Theologie in einem um-

479 Übersetzung nach Paret: *Der Koran.*

gekehrten Richtungsverhältnis zum Bedarf nach einer kulturellen Öffnung für alternative Wissensperspektiven. Die Schliessung des islamischen Wissenskonzepts als notwendige Begleiterscheinung der Systematisierung islamischer Theologie steht sozusagen in einer Gegendynamik zum Bedarf an konzeptioneller Öffnung im Rahmen des Austausches mit anderen Wissenskulturen; bzw. nochmals anders formuliert: Die muslimischen Wissenstheoretiker hatten früh auf die Frage zu reagieren, wie das arabisch-islamische Wissenssurrogat zum einen einem Prozess der systematischen Fermentierung zugeführt werden, zum anderen wie es in einer dynamischen Offenheit gegenüber anderen Modellen der Erkenntnisperspektive verbleiben könnte.

Auch die frühen muslimischen Philosophen waren gemäss der *ʿilm/ʿamal*-Komplementarität zutiefst von der Ganzheitlichkeit aller Erkenntnis überzeugt: Wahrheit, Wissen und Handeln bildeten für sie eine universale Gesetzmässigkeit, die nicht einem einzigen Volk, einer einzigen Religion oder einzigen Kultur vorbestimmt sei, sondern prinzipiell für alle Menschen gleichermassen gelte. In diesem Punkt stimmt die philosophische Geisteshaltung mit der koranischen Komplementarität von Wissen und Handeln vollumfänglich überein. Der als Philosoph der Araber bekannt gewordene Abū Yūsuf Yaʿqūb ibn Isḥāq al-Kindī (gest. zwischen 252/866 und 259/873) pflegte folgende Haltung einzunehmen: „Wir dürfen uns nicht schämen, die Wahrheit für gut zu erachten und anzuerkennen, woher sie auch kommen mag, auch wenn sie von Menschen kommt, die anders als wir und uns fremd sind".[480] Diese Aussage al-Kindīs ist nur vor dem historischen Hintergrund der Dominanz der hellenistischen Philosophie im östlichen Mittelmeerraum zu verstehen, insofern während der formativen Phase islamischer Theologie die hellenistische Philosophie als unerlässlicher Bezugspunkt philosophischer Welterklärung galt, sowie darüber hinaus weitere Elemente aus Manichäismus, Mazdaismus und Zoroastrismus intensiv das intellektuelle Geistesleben im Vorderen Orient prägten. Aufgrund ihrer universalistischen Grundhaltung formulierte die Begegnung mit alternativen Welterklärungen für die muslimischen Philosophen kein prinzipielles Hindernis, zumindest solange diese alternativen Weltdeutungen in gewisser Weise monotheistisch anschlussfähig waren.

Diese Haltung der muslimischen Philosophen zeigt sich exemplarisch an den Ausführungen des Abū Naṣr al-Fārābī (gest. 339/950). In geschickter Manier verknüpft al-Fārābī das hellenistische Versprechen von Glück durch Erkenntnis mit dem islamischen Versprechen der Gotteswohlgefälligkeit durch islamisches Wissen: Für al-Fārābī ist beides der gleichwertige Ausdruck ein und derselben Wahrheit.

480 Kindī, Yaʿqūb Ibn Isḥāq al- (2011): *Die erste Philosophie. Arabisch-Deutsch.* Freiburg im Breisgau. S. 65.

Diese Position al-Fārābīs spiegelt sich fortan in seinem Wirken und der intensiven Übersetzung und Kommentierung aristotelischer Philosophie wider (vgl. al-Fārābīs Werke *Taḥṣīl as-saʿāda* [Die Erfüllung des Glücks] und *At-Tanbīh ʿalā sabīl as-saʿāda* [Hinweis auf den Pfad des Glücks]). Die Inklusion des aristotelischen Erkenntnisbegriffs in die islamische Wissenskonzeption bei al-Fārābī eröffnet damit die Möglichkeit, islamisch und aristotelisch am selben Zweck von Wissen und Erkenntnis festzuhalten: Die Erfüllung von Glück durch Erkenntnis, in der Sprache der Aristoteliker, und das Erreichen von Gottes Wohlgefallen durch Glauben, Wissen und Handeln, in der Sprache frommer Muslime.

Die Synchronisation von hellenistischem Erkenntnisbegriff und islamischer Wissenskonzeption führte einerseits zu einer wechselseitigen Prägung und Befruchtung, sie ging für die muslimische Seite allerdings nicht ohne jeglichen Subtanzverlust einher. Denn die Vorstellung, dass die Möglichkeit zur Erkenntnis von Wahrheit prinzipiell allen Menschen gleichermassen offenstünde, scheint für zahlreiche muslimische Zeitgenossen unvereinbar mit der Zusage eines privilegierten Wahrheits- und Erkenntniszugangs durch islamisches Offenbarungswissen zu sein. Nicht wenige Muslime mochten sich in ihrem Bemühen um Einhaltung der koranischen Gebote und Verbote betrogen fühlen, wenn das damit in Aussicht gestellte Privileg, zu exklusiver Erkenntnis gelangen zu können, nun entfiele. Es verwundert daher nicht, wenn sich muslimische Philosophen mit einer sich zunehmend formierenden Gegnerschaft vor allem seitens muslimischer Theologen konfrontiert sehen. Der persisch-muslimische Philosoph Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (gest. 414/1023) zitiert einen seinerzeit in muslimischen Diskussionen offensichtlich weitverbreiteten Vorwurf, der die Vorbehalte gegen einen universalen Wissens- und Erkenntnisbegriff eindrücklich einfängt:

> Weder hat die Logik Anteil an der Auslegung islamischer Erkenntnis, noch hat die Philosophie etwas zu tun mit dem Glauben, noch die Weisheit mit der Bestimmung von Geboten und Verboten (*laysa li-l-manṭiq madḫal fī-l-fiqh, wa-lā li-l-falsafa ittiṣālun bi-d-dīn, wa-lā li-l-ḥikma ta'ṯīrun fī-l-aḥkām*).[481]

Die Stossrichtung der Gegner eines universalen Wissensbegriffs ist deutlich erkennbar und zeugt von einer kulturessentialistischen Haltung. Erkenntnis ist dieser Position zufolge strikt gebunden an eine jeweilige Gemeinschaft, und dasjenige, was einem spezifischen Volk an Erkenntnis gewährt würde, könne nicht unmittelbare Ressource eines anderen Volkes sein. Reuven Firestone verweist in diesem Kontext auf die spätantike Vorstellung, dass jedes spezifische Volk (arab. *umma*) eine eigene

481 Tawḥīdī, Abū Ḥayyān at- (2001): *Min rasā'il Abī Ḥayyān at-Tawḥīdī (Die Episteln des Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī).* Damaskus. S. 227.

spezifische Gottheit reklamierte. Daraus resultiert für Firestone die dominante Bund-Metapher, die sich neben der jüdischen Bibel auch im Koran wiederfindet. Die Vorstellung eines Auserwähltseins liesse sich so auf die Inanspruchnahme eines privilegierten Erkenntniszugangs ausdehnen, was wiederum die kulturalistische Konstruktion der damaligen muslimischen Wissenskonzeption erklären hilft.[482]

Die Vorbehalte gegen den universalen Erkenntnis- und Wissensbegriff der muslimischen Philosophen sind allerdings, wie bereits angedeutet, nicht nur identitär, sondern auch inhaltlich veranlasst: Wenn Erkenntnis und Wahrheit universal zugänglich sind, welchen Wert hat dann die göttliche Offenbarung überhaupt noch? Was unterscheidet im Hinblick auf das allgemeine Streben des Menschen nach Glück einen Zustand der Offenbarung von einem Zustand der Nicht-Offenbarung? Weil die muslimischen Philosophen nicht grundsätzlich die Möglichkeit von Offenbarung verneinten, mussten sie demnach eine Lösung für die Frage finden, wie Offenbarung und Philosophie sich in Bezug auf das Erlangen von heilsrelevanter Erkenntnis konstruktiv zueinander verhalten können. Die überwiegende Antwort muslimischer Philosophen bestand in der Konzeption eines Stufenmodells, welches unterschiedliche Zugänge zu Erkenntnis und Wissen graduell staffelt. Der eine Zugang ist die Orientierung an der offenbarten Satzung, der andere der individuelle Weg der philosophischen Erkenntnisbemühung. Dieses Stufenmodell differenziert demnach nicht die Ontologie offenbarter und philosophischer Wahrheit, allerdings die Formen ihrer Zugänge. Damit verlagert sich die Diskussion des Verhältnisses von Offenbarung und Philosophie stärker in den Bereich methodischer und pädagogischer Erwägungen: Die Wahrheit der Offenbarung liege bereits ausgebreitet da, wohingegen die Wahrheit der Philosophie erst von jeder Person individuell und mühsam erschlossen werden müsse, ohne jegliche Garantie, jemals der philosophischen Erkenntnis habhaft werden zu können.

Nirgendwo anders äussert sich dieses Stufenmodell symbolisch so gekonnt wie im Entwicklungsroman des andalusischen Philosophen und Hofberaters Abū Bakr Muḥammad Ibn Ṭufayl (gest. 581/1185). Zum Ende seines Romans *Ḥayy ibn Yaqẓān* referiert Ibn Ṭufayl das Verhältnis von *Absāl* und *Salamān*, zwei Romanfiguren, die zwei jeweils unterschiedliche Zugänge zu Erkenntnis personifizieren. Absāl ist auf der Suche nach universaler und esoterischer Erkenntnis, Salamān hingegen sucht nach einem exoterischen Wissen, welches es ihm erlaubt, gerecht und zufrieden in einer Gemeinschaft von Menschen leben zu können.[483] Ibn Ṭufayl stellt durch die beiden Figuren zwei zentrale Zugangsmöglichkeiten zu Wahrheit und Erkenntnis

482 Firestone, Reuven (2014): *Who are the real chosen people? The meaning of chosenness in Judaism, Christianity and Islam.* Woodstock. S. 11–12.
483 Ibn Tufail, Abu (2019): *Der Philosoph als Autodidakt. Hayy ibn Yaqzan Ein philosophischer Insel-Roman.* 2. Aufl. Hamburg. S. 106–110.

gegenüber und deutet darauf, dass beide Zugänge einem legitimen Zweck dienten. Wollte man allen Menschen einen einzigen Zugang oktroyieren, dann könne dies aufgrund der disparaten Bedürfnisse der Menschen nur misslingen. Auch wenn Ibn Ṭufayl jedoch die prinzipielle Gleichwertigkeit aller Erkenntniszugänge befürwortet, macht er an einigen Stellen seines Romans keinen Hehl aus seiner eigenen Präferenz für den universalen Erkenntniszugang:

> Der Nutzen, den der größte Teil der Masse aus der Satzung ziehen konnte, betraf das diesseitige Leben und bestand einzig darin, den Alltag zu regeln, damit niemand einen anderen in dessen persönlichen Angelegenheiten ungerecht behandelte. Nur die allerwenigsten würden die jenseitige Glückseligkeit erlangen.[484]

Die Lehre der Hierarchie der Erkenntniszugänge setzt sich in der islamischen Philosophie und Theologie demzufolge nachhaltig durch. Sie erlaubte vor allem den muslimischen Philosophen an der Einheit von Wahrheit, Wissen und Erkenntnis festzuhalten und die islamische Wissens- und Erkenntnisordnung zugleich transkulturell und transreligiös zu öffnen. Diese Lehre der Hierarchie der Erkenntniszugänge hält jedoch auch Negativseiten bereit. Nicht allzu selten transportiert sie eine pejorativ konnotierte Klasseneinteilung von Menschen mit unterschiedlichen Bildungsdispositionen, die sich begrifflich in der Gegenüberstellung von *hašwiyya* (Vulgärvolk; oder auch *al-ʿāmma:* das Gemeinvolk) einerseits, und *al-ḫāṣṣa* (der intellektuellen Wissenselite) andererseits niederschlägt.[485] Insbesondere die muslimischen Traditionshüter, die, in ihrer gleichsam beschwerlichen wie pedanten Pflege des Hadith-Korpus involviert, ihren muslimischen Kollegen aus der Philosophie nur begrenzt mondän und redegewandt anmuteten, sahen sich durch derlei Vorstellungen weitgehend diskreditiert. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass der Theologe ʿAlāʾ ad-Dīn ibn an-Nafīs (gest. 687/1288), nur kurze Zeit nach Ibn Ṭufayl, eine beissende Replik auf dessen philosophischen Entwicklungsroman lanciert.[486] All jene Symbolbegriffe im Roman, durch die Ibn Ṭufayl die Vorzüge hervorstechender Intellektualität zum Ausdruck brachte, werden von Ibn an-Nafīs in ihr Gegenteil verkehrt: Aus dem ursprünglichen Protagonisten des Romans mit dem Namen *Ḥayy ibn Yaqẓān* (der Lebendige, Sohn des Wachenden), wird in der Version des Ibn an-Nafīs der Name *Fāḍil ibn Nāṭiq* (der Vorzügliche, Sohn des Beredten), was

---

484 Ibn Tufail: *Der Philosoph als Autodidakt.* S. 111.

485 Melchert: *Piety of the Hadith folk.* S. 427; 434; vgl. auch Halkin, A. S. (1934): *The Ḥashwiyya.* In Journal of the American Oriental Society 54 (1). S. 1–28.

486 Die Replik Ibn an-Nafīs' trägt den Namen: *Ar-risāla al-kāmiliyya fī s-ṣīra an-nabawiyya (Das Traktat des Kāmil über die Lebensgeschichte des Propheten).* Brockelmann, Carl; Witkam, Jan Just (1996): *Geschichte der arabischen Litteratur. Band 1.* Leiden. S. 649.

als Hinweis auf die beanspruchte Klarheit der islamischen Offenbarung zu verstehen ist. Nach dem einfachsten Weg zur Erkenntnis gefragt, verweist ebenjener Fāḍil ibn Nāṭiq auf das Leben des *Kāmil* (dem Vollkommenen) eine unmissverständliche Anspielung auf den Propheten Muhammad, und so folgt die von da an ausgebreitete Romangeschichte voll und ganz der konventionellen Erkenntnislehre muslimischer Traditionalisten. Ibn an-Nafīs' Botschaft an Ibn Ṭufayl und seinesgleichen ist deutlich vernehmbar: Überlieferte Wahrheit bleibt der philosophischen Wahrheit überlegen.[487]

2.1.2 Die Kalkulation der Theologen: Erkenntnis bedingt Moral und Ordnung

Obgleich muslimische Tradenten, Theologen und Rechtsgelehrte verschiedene Zünfte der islamischen Wissenschaften repräsentieren und untereinander in gleichermassen fruchtbarem Austausch wie in Konkurrenz stehen, sind es gerade Kontinuität und Professionalisierung dieser drei Wissenssegmente, die spätestens ab dem 4./10. Jahrhundert einen breiten islamischen Konsens, d. h. dem Sinn nach so etwas wie eine islamische „Orthodoxie“[488] herstellen. Obgleich alle drei Zünfte muslimischer Gelehrsamkeit jeweils unterschiedliche Akzentuierungen der islamischen Wissens- und Erkenntniskonzeption verfolgen, stimmen sie in zentralen Merkmalen ihres Religionsverständnisses, und damit der Formierung eines islamischen Grundkonsenses, überein.

Die muslimischen Tradenten widmen sich ihrem Selbstverständnis nach mehrheitlich der Validierung von Überlieferungen des Vergangenen. Sie folgen dabei theologisch dem Primat der Vorbildlichkeit Muhammads, indem sie ihr Engagement massgeblich auf die Erhellung der Lebensumstände Muhammads konzentrieren. Auf diese enge konzeptionelle Verflechtung von Wissen und Überlieferung deutet die Tatsache, dass der Begriff *ḥadīṯ* in frühen muslimischen Quellen synonym zum Begriff des Wissens (*ʿilm*) verwendet wurde.[489] Gleiche Feststellung hatte bereits Siegfried Wiedenhofer im Hinblick auf das frühe kulturelle Verständnis des Lateinischen *transdare* und dessen Gleichsetzung mit *docere* getrof-

487 Ibn al-Nafīs, ʿAlī ibn Abī al-Ḥazm (1968): *The theologus autodidactus of Ibn al-Nafīs.* Übersetzung: Max Meyerhof und Joseph Schacht. Oxford. S. 28 – 36; Fancy, Nahyan (2010): *The virtuous son of the rational. A traditionalist's response to the falāsifa. A golden age of science and philosophy.* In: Tzvi Langermann (Hg.): *Avicenna and his legacy. A golden age of science and philosophy.* S. 219 – 247. S. 231.
488 Die Formulierung „dem Sinn nach“ verweist auf ein Argument, das von Fazlur Rahman eingebracht wurde, wonach es der islamischen „Orthodoxie“ weniger um die Geltung eines rechten Glaubens als um das Austarieren von innermuslimische Mitte- und Extrempositionen gehe. Daher leite sich, so Rahman, auch der häufige Verweis auf eine „Gemeinschaft der Mitte“ ab. Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 3 – 4. Vgl. FN 71.
489 Azami: *On Schacht's Origins.* S. 131.

fen.[490] Dies bedeutet, dass Wissen in der frühislamischen Vorstellung nichts anderes als zu sammelnde und in ihrer Glaubwürdigkeit zu prüfende Überlieferung gewesen war. Ibn ʿAbd al-Barr führt in seiner umfangreichen Anthologie islamischer Weisheiten etwa folgende Aussage auf: „Wissen (*ʿilm*) ist das, was von den Gefährten Muhammads überliefert wird. Etwas, das nicht von einem der Gefährten überliefert wird, ist kein Wissen".[491] Aus dieser Haltung wird die dominante Stellung der muslimischen Tradenten und ihres Metiers erklärbar. Zu neuem Wissen kommen die muslimischen Tradenten also nur, wenn sie in Besitz neuer Überlieferungen gelangen, also solcher Überlieferungen, die sie als auf Muhammad zurückgehend validieren und so ihren Kompilationen einverleiben. Die Mehrung und Entwicklung von Wissen, das ist das zentrale Argument hier, geschieht im muslimischen Überlieferungswesen demnach mehrheitlich nicht durch eine Entwicklung neuer Fragestellungen oder durch eine Spezialisierung in Detailfragen. Nimmt man die Gleichsetzung von Wissen und Überlieferung ernst, dann bedeutet dies, dass die Herstellung von neuem Wissen nur durch eine quantitative Häufung von immer neuen Überlieferungen erfolgen kann.

Um diese Aussage gleich etwas zu revidieren, sei darauf verwiesen, dass die Hadithwissenschaft (*ʿulūm al-ḥadīṯ*) neben dem Bereich der praktischen Hadith-Tradierung (*ʿilm ar-riwāya*) auch über systematisch-theoretische Teilbereiche verfügt, wie etwa dem Bereich der Überlieferungstheorie (*ʿilm ad-dirāya*). Folgt man hier der Definition des Bagdader Enzyklopädisten Ibn al-Akfānī (gest. 1286/1348 – 49), dann bedeutet *ʿilm ad-dirāya:* „Wissen, das Kenntnis gewährt über Echtheit, Kontext, Varianz und Bewertung der Überlieferung sowie Auskunft über den Überlieferer bietet".[492] Die Hadithwissenschaft kennt also auch Ebenen der inhaltlichen Diskussion von Überlieferungen. Gleichwohl besteht in der Einordnung muslimischer Gelehrsamkeitsverständnisse weitgehender Konsens darin, dass die wesentliche interpretative und hermeneutische Erschiessung der Überlieferungsgehalte mehrheitlich ausserhalb der eigentlichen Hadithwissenschaft stattfindet.

Um die Überlieferungsgehalte einer interpretativen und hermeneutischen Erschliessung zuzuführen, treten vornehmlich Theologen und Rechtsgelehrte in Erscheinung. Ihr Erkenntnisinteresse am Hadith ist nicht mehr primär an dessen überlieferungskritischer Validierung gebunden. Muslimische Theologen interessieren sich für die Hadithe als Quellen für systematische Fragen islamischer Religiosität, muslimische Rechtsgelehrte dagegen möchten aus Hadithen islamisch legitimierte Gebote und Verbote ableiten. Das unterschiedliche Erkenntnisinteresse

---

490 Vgl. Kap. II.1.
491 Zitiert nach: Hilali: *ʿAbd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī.* S. 140.
492 Ḫaṭīb: *Uṣūl al-Ḥadīṯ.* S. 7.

von Theologen und Rechtsgelehrten am Hadith führt indessen zu einer Modifizierung ihrer jeweiligen Wissenskonzeptionen. Für die muslimischen Traditionshüter wurde deutlich, dass Wissen und Überlieferung weitgehend identisch sind. Für die Theologen hingegen stellen sich andere Fragen. Sie wollen herausfinden, ob Wissen ein statischer oder ein dynamischer Zustand ist, inwiefern Wissen zunimmt oder abnimmt oder ob das Wissen, das Gott besitzt, ein ontologisch anderes Wissen sei als jenes des Menschen. Die Auseinandersetzung mit dem Wissensbegriff gereicht für die systematische Theologie so zu einer Art methodologischer Vorbedingung ihrer eigenen Disziplin, da das Verständnis darüber, wie Wissen definiert wird, ausschlaggebend dafür wird, wie man islamische Theologie zu betreiben hat.[493] Quer über alle theologischen Schulen hinweg beginnt daher jede systematische Abhandlung islamischer Theologie mit einer Definition des Wissensbegriffs.[494] In einer umfassenden Zusammenstellung subsumiert Franz Rosenthal eine enorme Breite an Aussagen muslimischer Theologen unter insgesamt zwölf Oberkategorien der Bestimmung von Wissen:

A) Wissen ist das Wissen eines Wissenden über das Gewusste
B) Wissen ist Erkenntnis (*maʿrifa*)
C) Wissen ist ein Prozess des mentalen Erfassens (*d-r-k*; *ḥ-ṣ-l*)
D) Wissen ist ein Prozess der Klarifikation, Differenzierung und Validierung
E) Wissen ist eine Form, ein Konzept oder Sinn, eine mentale Formation oder Erfassen
F) Wissen ist Glauben
G) Wissen ist Erinnerung, Imagination, ein Bild oder eine Meinung
H) Wissen ist Bewegung
I) Wissen ist relative Beziehung von zwei Entitäten
J) Wissen ist Performation
K) Wissen ist das Gegenteil von Ignoranz
L) Wissen ist Intuition als Folge von Introspektion oder äusserlicher Gewährung[495]

Weil eine Bestimmung von Wissen selbst nur auf Grundlage einer bereits vorhandenen Vorahnung geschehen könne, diskutieren muslimische Theologen und Philosophen zudem ausgiebig die Frage, ob Wissen schlechthin definierbar sei oder ob

493 Rosenthal: *Knowledge triumphant.* S. 46 – 47.
494 Vgl. Āmidī, Sayf ad-Dīn al- (2004): *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn (Früheste Gedanken über die Grundsätze der Religion).* Kairo. Band 1. S. 73 – 79.
495 Rosenthal, Franz (1968): *Muslim definitions of knowledge.* In: Carl Leiden (Hg.): *The conflict of traditionalism and modernism in the Muslim Middle East.* Austin. S. 117– 133. S. 119 – 126.

jeder Wissensbegriff nicht letztendlich Resultat einer Tautologie (*dawr*) sein müsse.[496] Die Angebote diverser muslimischer Denkschulen an Wissensdefinitionen verweisen zudem auf dahinterstehende Wirklichkeitsverständnisse, wobei meistens angenommen wurde, dass Wissen die Übereinstimmung von Gegenstand und Bewusstsein darüber darstellt. Die ašʿarītische Denkschule bestimmt Wissen entsprechend als „Dasjenige, wodurch der Wissende das Gewusste weiß (*mā bi-hi yaʿlamu l-ʿālimu al-maʿlūm*)".[497] Abū l-Yusr al-Bazdawī (gest. 593/1099), wichtiger Garant der māturīdischen Denkschule, formuliert dagegen, Wissen sei „Erkenntnis des Wissensobjektes, so wie es ist (*idrāk al-maʿlūm ʿalā mā huwa bi-hi*)", und grenzt anderweitige Positionen davon scharf ab.[498] Die tautologische Problematik des Wissensbegriffs, die Fragen, ob Wissen einen existenten oder auch nicht-existenten Gegenstand erfassen könne oder wie das Verhältnis von wissender Person und gewusstem Gegenstand ist, bilden zentrale Diskussionspunkte muslimischer Wissensdefinitionen.

Neben diesen theoretischen Überlegungen darüber, was Wissen ist, nahm für die muslimische Theologie – wie weiter oben im Begriff der *ʿilm/ʿamal*-Komplementarität bereits angedeutet – besonders der Zusammenhang von Wissen und Handeln eine prominente Funktion ein. Jedes Wissen stand bald unter einer Nützlichkeitserwägung, wobei die Nützlichkeit von Wissen an dessen Potenzial zur jenseitigen Erlösung gemessen wurde. Zur beliebten Referenz wird allgemeinhin eine Überlieferung, in welcher Muhammad von einem Gefährten über das Eintreffen des Gerichts befragt wurde. Muhammad soll nicht auf die Frage eingegangen sein, jedoch mit einer Gegenfrage reagiert haben: „Was hast du denn dafür vorbereitet?"[499] Die Nützlichkeitserwägung wurde nicht nur im Hinblick auf vereinzelte Wissensfragen unternommen, sie betraf vielmehr ganze Wissensgebiete und Themenbereiche in ihrer Gesamtheit und wurde der Frage nach der Wertigkeit von Wissen prinzipiell vorgelagert. Schnell spielte sich etwa eine Opposition von weltlich relevantem (*ʿilm ad-dunya*) und jenseitig relevantem Wissen (*ʿilm al-āḫīra*) ein.

Eine andere herkömmliche Differenzierung gliedert in schariatisches und nicht-schariatisches Wissen, in der impliziten Vorannahme, schariatisches Wissen sei per definitionem jenseitsrelevant.[500] In Verbindung mit kulturessentialistischen

496 Rosenthal: *Knowledge triumphant.* S. 224–225.
497 Ibn Fūrak, Aḥmad ʿAbd (2005): *Maqālāt al-Šayḫ Abī l-Ḥasan al-Ašʿarī (Die Lehrsätze des Grossmeisters Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī).* Kairo. S. 5.
498 Bazdawī, Abū l-Yusr Muḥammad al- (2003): *Kitāb uṣūl ad-dīn (Theologische Summa).* Ed. Hans Peter Linss. Kairo. S. 22.
499 Buḫārī: *Ṣaḥīḥ.* Hadith-Nr. 6171.
500 Ibn Ḥazm, ʿAlī ibn Aḥmad (2007): *Rasāʾil ibn Ḥazm al-Andalūsī (Die Episteln des Ibn Ḥazm).* Beirut. S. 78.

Vorstellungen, von denen bereits im Zusammenhang mit den Erkenntnisidealen der islamischen Philosophie die Rede gewesen ist, sind dementsprechend in muslimischen Werken der Wissenschaftsklassifikation (*tartīb al-ʿulūm*) häufig Unterscheidungen von „arabisch-islamischen Wissenschaften (*ʿulūm aš-šarīʿa wa-l-ʿarabiyya*)“ und „Wissenschaften anderer Völker (*ʿulūm al-ʿaǧam, min al-yūnānīyīn wa-ġayrihim min al-umam*)“ anzutreffen.[501]

Das zunehmend verifizierte und systematisierte Hadith-Material bot der Relevanz des Wissen-Handeln-Zusammenhangs indessen eine stofflich solide Grundlage, auf der sie weiter gedeihen konnte, indem sie volksnah zugänglich blieb. Infolge ihres Anspruches, die Lebenswirklichkeit Muhammads zu dokumentieren, boten die Hadithe vor diesem Hintergrund deutlich mehr lebenspraktische Orientierungen an, als etwa der Koran, der stärker noch den Umweg einer hermeneutischen Erschliessung durch seine jeweiligen Rezipienten zu durchlaufen hatte. Mittels der kolportierten Szenen über das frühgemeinschaftliche Leben regen die Hadithe hingegen zu deutlich mehr Vitalität und Konkretion an und eröffnen damit ein intensives Identifikationspotenzial innerhalb der muslimischen Gemeinde.[502] Damit gewinnt schliesslich auch die Vorstellung der Vorbildlichkeit Muhammads für die islamische Lebensführung an weiterer Bedeutsamkeit. Das Streben nach der moralischen Vervollkommnung des Menschen orientiert sich für die islamische Gemeinde massgeblich am Exempel Muhammads. Die Hadithe werden nun zum Vehikel, die den Zugang zu diesem Ideal ermöglichen. Diese Grundvorstellung bleibt über Jahrhunderte hinweg eine zentrale religiöse Überzeugung und prägt noch jede zeitgenössische Ausdeutung islamischer Ethik.[503]

Anders als in der Perspektive der muslimischen Philosophen, in der Wissen als Garant eines vor allem persönlich verstandenen Glücksempfindens fungiert, rückt für die Zunft der muslimischen Rechtsgelehrten ein gesellschaftspraktischer Aspekt in den Fokus der Bestimmung von relevantem Wissen. Ihre Grundidee baut auf der bereits diskutierten Überzeugung auf, dass die Offenbarung ein Wissen eröffnet, welches dem Menschen in dieser Form aus eigener Kraft nur mühsam zugänglich sei. Das göttliche Wissen sei jedoch gleichzeitig Wissen über Gerechtigkeit, und die Respektierung dieses Wissens erbringe dem Menschen in seinem Zusammenleben mit seinen Artgenossen ebengleiche Gerechtigkeit und schafft fairen Ausgleich unter seinesgleichen. Aus dieser Vorstellung entwickelte sich in der islamischen Rechtgelehrsamkeit ein Wissensbegriff, der stark darauf abzielte, eine gerechte soziale Ordnung zu perspektivieren und die Menschen wechselseitig vor ihren je-

501 Ḫuwārizmī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Yūsuf al- (1984): *Mafātīḥ al-ʿulūm (Schlüssel der Wissenschaften).* Beirut. S. 15.
502 Librande: *Islam and conservation.* S. 129 – 131.
503 Librande: *Islam and conservation.* S. 129.

weiligen Schlechtigkeiten zu schützen. Der Wissensbegriff der Rechtsgelehrten ist insofern stärker danach ausgerichtet, kollektive Ordnung zu garantieren, als wie im Falle der Philosophie, individuelles Glück zu erfüllen oder im Falle der Theologie eine systematische Reflexion von Glaubensartikeln abzusichern. Um den Zweck der Zähmung menschlicher Triebkräfte zu erreichen, sollen muslimische Rechtsgelehrte punktuell gar in Kauf genommen haben, von idealisierten Verständnissen islamischer Offenbarung abzurücken und diese einem weltlichen Pragmatismus zu opfern – so zumindest der Vorwurf einiger vom Eigenwillen der Massen desillusionierter muslimischer Philosophen.[504] Der Wissensbegriff der muslimischen Rechtsgelehrten ist insofern ausgesprochen pragmatisch ausgerichtet. Sie fragen primär danach, wie eine kollektive Ordnung garantiert werden könne, nicht wie Individuen ihr persönliches Erkenntnisglück finden.

2.1.3 Die Resistenz der Mystiker: Wider die Verknöcherung des Wissens

Überlieferungswesen, dialektische Theologie und islamische Rechtsgelehrsamkeit haben aus ihren je eigenen Perspektiven auf den Wissensbegriff zu einer Gesamtkonzeption der islamischen Vorstellung von Wissen und Erkenntnis beigetragen. Die Gleichsetzung von Überlieferung und Wissen, die Begründung von Wissen als methodische Voraussetzung des Theologisierens und die Instrumentalisierung von Wissen zur Herstellung sozial befriedeter Gesellschaften bildeten die zentralen Aspekte dieser drei Zugänge. Zu diesen Grundperspektiven gesellt sich nun eine weitere, vierte Perspektive, und zwar diejenige der islamischen Mystik. Das Verhältnis der Mystik zum Islam ist kein selbstverständliches: Für die Mystiker selbst bedeutet Mystik Islam und Islam Mystik. Ihre Gegner werfen den Mystikern allerdings vor, die Bestimmungen der göttlichen Offenbarung bewusst zu verletzten und eine Ordnung innerhalb der Ordnung geschaffen zu haben. Dabei resultiert die innermuslimische Positionierung der Mystiker eher aus einem besonderen pädagogischen Verständnis als aus einer inhaltlichen Differenz zu anderen Strömungen islamischen Bewusstseins. Die Mystik verweigert sich grundsätzlich analytischen, ihrem Verständnis nach exoterischen Zugängen zur Erschliessung von Wahrheit und Erkenntnis (*al-ʿilm aẓ-ẓāhirī*) und stellt dem eine narrative oder poetische, jedenfalls auf die Innerlichkeit der Bedeutung ausgerichtete Theologie (*al-ʿilm al-bāṭinī*) entgegen. Die Sprache der Mystik ist zuvorderst eine Sprache der Vermittlung durch Bilder, Vergleiche und Allegorien. Eine der wirkmächtigsten Bilder sufischer

504 Ibn Tufail: *Der Philosoph als Autodidakt.* S. 111–113.

Erkenntnis illustriert etwa die Lichtmetapher, so wie sie in abermaligen Anläufen und Akzentuierungen von muslimischen Mystikern ausstaffiert wurde.[505]

Aus der Perspektive der islamischen Mystik ist damit klar, dass die Attributionen des islamischen Wissens durch Tradenten, Theologen und Rechtsgelehrte nicht dem entsprechen können, was eigentlicher Kern der islamischen Offenbarungsbotschaft sei. Den Tradenten halten die Mystiker eine Formalisierung des islamischen Wissens vor, den dialektischen Theologen dessen Scholastisierung, und den Rechtsgelehrten dessen Instrumentalisierung. Zwar ist allen bisherigen Segmenten der islamischen Gelehrsamkeit die Übereinstimmung im Wissen-Handeln-Zusammenhang gemein, und auch entwickeln sie allesamt spezifische Formen der islamischen Frömmigkeit; aber speziell den muslimischen Mystikern gehen diese Anstrengungen nicht weit genug. Sie fürchten, dass Formalisierung, Scholastisierung und pragmatische Instrumentalisierung des islamischen Wissens den eigentlichen Kerngehalt der islamischen Offenbarung aushöhlen und so zu einer Austrocknung eines lebendigen Glaubensverständnisses beitragen.

In der Folge bemühen sich muslimische Mystiker um eine Zurückdrängung all jener Entwicklungen, die sie für schädlich für den islamischen Wissensbegriff halten. Dies äussert sich beispielsweise darin, dass die Mystik von einem stark vorbelasteten arabischen Begriff „*ʿilm*“ absieht und den Begriff „*maʿrifa*“ (Erkenntnis) favorisiert; damit rücken sie die islamische Wissenskonzeption terminologisch an ein Verständnis von Wissen heran, in welchem es, anders als beim Begriff *ʿilm*, stärker um Reflexivität, Glück und Erleuchtung im Erkennen der Welt geht. In seinem „Traktat über das Wissen“ gliedert der Mystiker al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī (gest. 243/857) das Wissen in drei Bereiche: Externales Wissen, internales Wissen und Wissen um Gott selbst. Nur das internale Wissen ist für al-Muḥāsibī jedoch das Wissen um die wahre Gestalt der Dinge und nur das internale Wissen sei das Wissen der Prophetie.[506] Die Rivalität insbesondere zwischen der Scholastik und der narrativen Theologie der Mystik spiegelt sich bald in zahlreichen Sprichwörtern wider, die die Akademisierung des islamischen Wissens verballhornen: „Der Unterschied zwischen dem Theologen und dem Mystiker ist, dass der Theologe alle Tage etwas lerne, was er noch nicht gewusst hat, der Mystiker aber alle Tage etwas von dem, was er wisse, vergesse“.[507]

Besonders im Leben und Wirken des muslimischen Gelehrten Abū Ḥāmid al-Ġazālī wird der Konflikt zwischen den unterschiedlichen Wissenskonzeptionen innerhalb der muslimischen Gelehrsamkeit erkennbar. Nach Durchlaufen einer

---

505 Vgl. Al-Ghazali: *Nische der Lichter*; ausführlich: Karimi, Ahmad Milad (2021): *Licht über Licht. Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam.* Freiburg im Breisgau. S. 284–312.

506 Librande: *Islam and conservation.* S. 131–132.

507 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 161.

traditionellen Gelehrsamkeitsausbildung, erklimmt al-Ġazālī die zu seiner Zeit höchsten Gipfel akademischer Reputation, indem er auf den Lehrstuhl der Niẓamiyya-Akademie von Bagdad berufen wird. Just in diesem Moment des grösstmöglichen Erfolgs ergreift al-Ġazālī jedoch eine existenzielle Krisis: Ist das der Zweck seines mühsamen Strebens nach Erkenntnis? Al-Ġazālīs Zweifel sind in jenem Moment so tiefgreifend, dass er seine Anstellung verlässt und eine zehnjährige Odyssee beginnt. Während dieser Zeit verfasst er sein wohl wichtigstes Werk, das *iḥyā ʿulūm ad-dīn* (Die Wiederbelegung des religiösen Wissens). Der Titel des Werkes ist fortan Programm: al-Ġazālī unternimmt in seinem Werk nichts anderes als eine grundlegende Rekonfiguration des islamischen Wissensverständnisses, um es einer Wiederbelebung, d. h. in seinen Augen, dem Zweck einer individuellen und sozialen Relevanz zuzuführen.[508]

Die islamische Mystik, so vielfältig in ihrer Erscheinung sie ist und obgleich auch sie den Mechanismen der Institutionalisierung nicht vollkommen entkommen kann, hat sich durch ihren Widerstand gegenüber allem Etablierten und Formalen das Charakteristikum bewahrt, der lebendigen Aktualisierung einen gesicherten Raum zu erhalten.[509] Weil die Sufik allerdings grundsätzlich gesellschafts- und herrschaftsscheu ausgerichtet ist, konnte für die islamische Theologiegeschichte aus dem kritischen Potential der Mystik nur selten eine massenwirksame Dynamik entstehen. Auf inhaltlicher Ebene blieben ihre Argumente jedoch oftmals derart relevant, dass sich daraus immer wieder auch wichtige Impulse für die „islamische Theologie der Mitte“ ergaben.

2.2 Zur Evidenz-Problematik muslimischer Wissenskonzeption

Wenn alles Wissen Überlieferung ist, woher nimmt die islamische Theologie dann ihre Beweiskraft (*qaṭʿiyya,* auch: *qaṭʿiyya aṯ-ṯubūt*) und Beweishaltigkeit (*ḥuǧǧiyya*)? Worin besteht die Durchschlagskraft eines Arguments, welches in einem Kontext muslimischer Zuhörender die Legitimität einer islamischen Deutung reklamieren können soll? Auf Grundlage welcher Gewissheit lässt sich islamisches Handeln und Sprechen letztlich begründen?

In der Frage nach der Beweishaltigkeit in den Begründungen islamischer Normativität (*qaḍiat al-ḥuǧǧiyya*), oder eben der Evidenz-Problematik islamischen Wissens, kulminiert in der muslimischen Literatur die Auseinandersetzung mit islamischer Legitimität, d.h. der Islamizität, schlechthin. Unter anderem die Ent-

508 Karimi: *Licht über Licht.* S. 189 – 201.
509 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 158.

wicklung einer islamischen Argumentations- und Beweislehre (*ʿilm al-ǧadal wa-l-munāẓara*) als propädeutisches Feld der eigentlichen Kernwissenschaften im Zuge der Systematisierung islamischer Wissenschaften hatte den Versuch unternommen, überzeugende Antworten auf die Frage islamischer Evidenz zu liefern, indem sie eine Systematik islamischer Beweisführung etablierte. Einer muslimischen Schulrichtung entsprechend bediente sie sich dafür etwa der hellenistischen Argumentationslehre und führte die syllogistische Schlussfolgerung in die islamische Theologie ein.[510] Ein anderer Diskussionsstrang innerhalb der islamischen Argumentations- und Beweislehre setzte dagegen auf dezidiert arabische Rhetorikelemente, die ihm genuiner die arabisch-muslimische Phänomenologie zu erfassen und daher geeigneter für eine Fundierung islamischer Legitimität erschien.[511] Wiederum einen anderen Lösungsweg haben muslimische Grammatiker vorgeschlagen, indem sie auf eine elementare Sprach- und Aussagenlogik setzten.[512]

Die Grundspannung in der Frage nach der Beweiskraft und Beweishaltigkeit islamischer Theologie konnte allerdings auch die islamische Argumentations- und Beweislehre nicht vollständig auffangen, denn gleich wie kohärent, rational und überzeugend jedwede argumentative Herleitung auch sein mochte, sie konnte schlussendlich nicht verhindern, immer wieder auf den Punkt zurückgeworfen zu werden, dass für religiöse Selbstverständnisse eine bestimmte Form an Wissen durch Offenbarung gestiftet und allein dadurch zu legitimieren bleibt. Dieses strukturelle Dilemma der islamischen Theologie artikuliert sich in der permanenten Dialektik der Unverfügbarkeit einer absoluten Erkenntnisgewissheit einerseits und dem Streben nach einer, ihrer Natur nach notwendig relativen und dennoch um Kohärenz und Überzeugung bemühten theologischen Interpretation andererseits.

2.2.1 Sicheres Wissen ist sicher überliefertes Wissen: Das *mutawātir*-Paradigma

Neben dem *isnād*-System ist kein anderes Paradigma für die Konzeption islamischer Traditionalität so essentiell wie das Konzept des *mutawātir*-Wissens.[513] Im Hinblick auf den *isnād* war das Argument ausgeführt worden, dass dieser mitunter dem Zweck der Herstellung von Konnektivität dient. Der *isnād* erfüllt demgemäss eine erinnerungstheoretisch gerechtfertigte Funktion der Herstellung von Verbunden-

---

510 Dziri, Amir (2015): *Die „Ars Disputationis" in der islamischen Scholastik. Grundzüge der muslimischen Argumentations- und Beweislehre.* Freiburg im Breisgau. S. 123–139.

511 Dziri: *Ars Disputationis.* S. 173–184.

512 Dziri: *Ars Disputationis.* S. 194–203.

513 Wensinck, Arent Jan; Heinrichs, Wolfgang Peter (2010): *Mutawātir.* In: *Encyclopédie de l'Islam.* Leiden.

heit zwischen fortschreitenden Generationen, welchen dadurch die Möglichkeit der Identifikation und Aktualisierung der Tradierungsgehalte eröffnet wird.

Das *mutawātir*-Paradigma ist hingegen nicht erinnerungstheoretisch begründet, sondern wissenstheoretisch. Die Definitionen der muslimischen Gelehrten bezüglich der Kennzeichnung von *mutawātir* unterscheiden sich zwar in Details, in ihrer Kernaussage sind sie jedoch allesamt stringent: Eine Überlieferung wird dann *mutawātir* genannt, wenn sie mehrfach in voneinander unabhängigen Überlieferungswegen tradiert wird. Die Angabe der notwendigen Anzahl an voneinander unabhängigen Überlieferungswegen variiert von Position zu Position; die Mindestnennung einigt sich auf vier voneinander unabhängige Überlieferungswege, die Höchstnennung endet bei 313 Überlieferungswegen.[514] Die wissenstheoretische Prämisse dahinter ist das ausschlaggebende Element: Ist eine Überlieferung durch eine Mindestanzahl von untereinander unabhängigen Überlieferungssträngen bezeugt, dann ist die Überlieferung mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zuverlässig; oder negativ formuliert: die Wahrscheinlichkeit, dass sich eine derart grosse Anzahl an Überlieferer auf eine gemeinsame Lüge geeinigt haben könnte, ist mit nahezu absoluter Sicherheit auszuschliessen.[515] In Betonung dieses Kerngehalts der *mutawātir*-Definierung wehrt sich beispielsweise al-Ġazālī gegen eine zu starke Fokussierung auf eine bestimmte Mindestanzahl für die Gültigkeit der *mutawātir*-Zuschreibung. Weil die erkenntnistheoretische Prämisse darin bestehe, dass eine Auskunft unmittelbare Überzeugung und Akzeptanz schafft, liege es im Ermessen der Ersthörenden zu entscheiden, ob eine solche Auskunft unumstösslich sei oder ob sie Zweifel hervorrufe. Nur die unmittelbar Anwesenden könnten laut al-Ġazālī entscheiden, wie plausibel ihnen eine Äusserung erscheint und inwiefern diese eine sofortige Überzeugung generiert.[516]

Die Validierung von Wissen als *mutawātir* und die damit einhergehende Zuschreibung der Verlässlichkeit ist, das ist der wesentliche Aspekt hier, das Resultat der Setzung eines methodologischen Axioms der muslimischen Überlieferungs- und Erkenntniskritik. Aber es ist eine höchst wirkmächtige und folgenreiche Annahme, denn die Kennzeichnung von muslimischem Überlieferungsgut mit dem Sigel *mu-*

514 Hallaq, Wael (1999): *The authenticity of Prophetic Hadith. A pseudo-problem.* In: *Studia Islamica* 89. S. 75–90. S. 79.

515 Die Minimaldefinition lautet wörtlich: „Als *mutawātir* wird ein Hadith bezeichnet, der von einer Gruppe von Überlieferern tradiert wird, sodass es unmöglich erscheint, dass sie sich zu einer Lüge abgesprochen haben könnten (*al-ḥadīṯ al-mutawātir huwa mā rawāhu ǧamʿun taḥayyul-i l-ʿādatu tawāṭiʾahum ʿala l-kaḏb*).“ Ḫaṭīb: *Uṣūl al-Ḥadīṯ.* S. 301.

516 Weiss, Bernard (1985): *Knowledge of the past. The theory of „Tawatur“ according to Ghazali.* In: *Studia Islamica* (61). S. 81–105. S. 96.

tawātir repräsentiert die höchste Güteklasse islamischer Überlieferungskritik.[517] Und sie hat eine entscheidende soteriologische Komponente, insofern für einige muslimische Gelehrte die Negierung dieses Paradigmas den Ausschluss aus der muslimischen Gemeinde nach sich zieht.[518] Der eigentliche Grund für diese Resolutheit besteht darin, dass mit der Fokussierung der islamischen Theologie auf die Überlieferungskritik die Güteklassen der Überlieferungen folgerichtig zu den wesentlichen Indikatoren islamischer Legitimität schlechthin werden. Anders gewendet: Wenn es dem Menschen erkenntnistheoretisch nicht möglich sein sollte, mit Gewissheit zu erkennen, was ihm von einem Gott offenbart sei, dann entfällt die Grundlage, auf der ihm sein Sprechen und Handeln am Tag des Gerichts verrechnet werden könnten. Das *mutawātir*-Paradigma stösst demzufolge in ein delikates theologisches Legitimationsvakuum vor und sichert den muslimischen Gläubigen die Gewissheit einer göttlichen Stiftung.

Die Kennzeichnung *mutawātir* bedingt nach Auffassung muslimischer Theologen demnach apodiktisches Wissen, d. h. Wissen, das in seiner Legitimität nicht weiter expliziert oder deduziert werden müsste, sondern unmittelbar einsichtig sei (*ʿilman yaqīnan* oder *ḍarūrī*). Der Ausweis apodiktischen Wissens bildet alsdann die legitimatorische Grundlage, auf welcher die auslegenden Disziplinen der Theologie und Rechtsgelehrsamkeit ihre Urteile gründen (*at-tawātur yufīdu l-ʿilm*).[519] Der archimedische Punkt des *mutawātir*-Paradigmas besteht jedoch in der Kehrseite genau dieser Affirmation, denn es bleibt dabei, dass das gesamte argumentative Konstrukt auf einer rein methodologischen Annahme beruht. Die Folgen daraus für die theologische Beweisführung sind weitreichend: Wird ein Überlieferungswissen als *mutawātir* eingestuft, sind seine normative Verbindlichkeit und argumentative Durchschlagskraft erheblich, für einige muslimische Theologen gar unverhandelbar.[520] So gilt neben wenigen Hadithen, die auf den Propheten Muhammad zurückgeführt werden, der Koran selbst als *mutawātir* überliefert und so gründet auch die Verbindlichkeit des Korans auf derselben methodologischen Prämisse. Gerade diese Verbindlichkeit ist allerdings intendiert, denn sie sichert, wie bereits ausgeführt, den muslimischen Gläubigen einen realen Bedarf an Glaubens- und Handlungssicherheit, ohne die sie mutmasslich die alltägliche ethische Legitimation ihrer Handlungen nicht leisten könnten.

Jüngere Erkenntnisse zur Genese des *mutawātir*-Paradigmas innerhalb der islamischen Überlieferungswissenschaft haben die Spannung zwischen dem Bedürfnis nach religiöser Gewissheit und wissenschaftlicher Methodologie gewinn-

517 Graham: *Traditionalism in Islam.* S. 510.
518 Wensinck; Heinrichs: *Mutawātir.*
519 Weiss: *Knowledge of the past.* S. 86.
520 Hallaq: *Authenticity of Prophetic Hadith.* S. 83.

bringend aufzeigen können. So wird erkennbar, dass eine terminologische Einordnung als *mutawātir* vermutlich bis ins 6./12. Jahrhunderts keine einschlägige Praxis innerhalb der islamischen Überlieferungskritik gewesen war. Der Grund dafür ist relativ einfach: Die muslimischen Tradenten haben nur solche Überlieferungen der hadithwissenschaftlichen Kritik unterzogen, die eben Anlass zu Kritik boten. Solche Berichte jedoch, die als so verbürgt galten, dass sie für die Zeitgenossen kaum ernsthaft zu bezweifeln waren, wurden erst keinerlei Überprüfung zugeführt. Für die Hadith-Gelehrten stand demnach fest, dass eine breite Qualifizierung von Hadithen als *mutawātir* den methodologischen Grundannahmen ihrer Disziplin und letztlich ihrem Arbeitsauftrag vehement widerspricht. Die überwältigende Mehrheit aller Hadithe, so lautet auch die Einschätzung des Hadith-Gelehrten Ibn Hibbān, wird über singuläre Überlieferungswege tradiert, sogenannte *aḥādīth aḥād*, und sie erfüllen nicht die Bedingung mehrfacher voneinander unabhängiger Überlieferung, wie für eine Qualifizierung als *mutawātir* vorausgesetzt. Die muslimische Überlieferungstheorie pflegte demnach eine klassifikatorische Grundeinteilung des muslimischen Überlieferungsmaterials in „unversehrte (*ṣahīḥ*)", „gute (*ḥasan*)" und „schwache (*ḍaʿīf*)" Hadithe, sodass für Koryphäen der islamischen Überlieferungswissenschaften wie Ibn Ṣalāḥ aš-Šahrazūrī (gest. 643/1245) die Einordnung „*mutawātir*" für die Qualifizierung von Hadithen keinerlei Rolle spielte.[521]

Der Impuls für die Herstellung absoluter Gewissheit und damit für die Einstufung von Überlieferungswissen als apodiktisches Wissen kommt folglich nicht aus der islamischen Überlieferungswissenschaft, sondern vielmehr aus der Theologie. Die ersten Theoretiker, die sich mit der Frage auseinandergesetzt haben, wie man auf Grundlage der Autorität von Überlieferungswissen religiöse Gewissheit herstellen könne, waren vor allem muʿtazilītische Theologen wie Wāṣil ibn ʿAṭā (gest. 131/748) oder Abū l-Qāsim al-Balḫī (gest. 319/931).[522] Es geht den Theologen im Begriff des *mutawātir* also um eine dezidiert epistemologische Frage, die der Absicherung theologischer Deutungen dient. Allerdings scheint der Druck seitens der Theologen auf die Überlieferungswissenschaft derart gross gewesen zu sein, dass mehr und mehr Hadith-Wissenschaftler sich genötigt sahen, bestimmte Korpora für die muslimische Öffentlichkeit in irgendeiner Weise als absolut verlässlich zu deklarieren. Vor diesem Hintergrund lässt sich eine Diskussion zwischen aš-Šahrazūrī und dem Kairener Gelehrten Abū ʿAbdallāh Badr ad-Dīn az-Zarkašī (gest. 794/1392) nachzeichnen, in welcher es darum geht, ob man die Hadith-Sammlungen des al-Buḫārī und Muslim als *mutawātir* bezeichnen könne oder nicht. Beide Werke galten aufgrund ihrer restriktiven Kriterien zur Aufnahme von Hadith-Material innerhalb

521 Vgl. Šahrazūrī, Ibn Ṣalāḥ aš- (2006): *ʿUlūm al-ḥadīṯ (Die Wissenschaften des Hadith).* Damaskus.
522 Hansu: *Notes on the term Mutawātir.* S. 391.

der Überlieferungswissenschaft in ihrer Gesamtheit als „unversehrt" und trugen daher den Beinamen „*aṣ-ṣahīḥayn*" (die beiden unversehrten Kompendien). Für die Hadithwissenschaft können sie aber nicht *strictu sensu* als *mutawātir* gelten, weil die aufgeführten Überlieferungen eben nicht die Kriterien einer solchen Klassifikation erfüllen, d. h. mehrfach voneinander unabhängige Überlieferungsstränge aufweisen. Um dem Druck des Bedürfnisses nach stärkerer Gewissheit dennoch nachzugeben, sprechen einige Theologen daraufhin von einer „absoluten Gewissheit in allgemeiner Kohärenz (*mutawātir maʿnawī*)", die einer „absoluten Gewissheit in wortwörtlicher Tradierung (*mutawatir lafẓī*)" gegenübergestellt wird: Auch wenn die Überlieferungen in den Kompendien des al-Buḫārī und Muslim in ihren wörtlichen Tradierungen formal nicht den Anforderungen mehrerer voneinander unabhängiger Überlieferungsstränge gerecht würden, so wiesen sie dennoch eine hohe wechselseitige Bestätigung auf. Diese summarische Kohärenz der jeweiligen Einzelüberlieferungen legitimiere die Entscheidung, im Falle der Hadith-Sammlungen von al-Buḫārī und Muslim von quasi-apodiktischem Wissensmaterial ausgehen zu können.[523]

Es lassen sich ab dem 6./12. Jahrhundert demnach diverse Anstrengungen nachweisen, die Qualifizierung von islamischen Wissensbeständen als apodiktisches Wissen auszuweiten. Der mamlukische Grossgelehrte as-Suyūṭī (gest. 911/1505) will etwa aufzeigen, dass entgegen der seinerzeit vorherrschenden Position innerhalb der Hadithwissenschaft, doch eine grössere Menge der prophetischen Überlieferungen mit höchster Sicherheit als verlässlich gelten könnten. Er kommt in seinem Werk „Die zerstreuten Blüten (*Al-Azhār al-mutanāṯīra*)" immerhin auf 112 solcher Hadithe; der neuzeitliche marokkanische Gelehrte Muḥammad ibn Ǧaʿfar al-Kattānī (1858 – 1927) baut explizit auf das Werk as-Suyūṭīs auf und will es auf 310 ausgemachte *mutawātir*-Hadithe erweitert haben.[524] Einen anderen Weg der Erweiterung des Bestandes an apodiktischem Wissen geht Abū Ḥāmid al-Ġazālī, indem er versucht, das islamische Gütesigel *mutawātir* als legitime Quelle apodiktischer Prämissen für die syllogistische Beweisführung zu implementieren. So wie Aristoteles ausschliesslich solche Urteile als Prämissen für seinen syllogistischen Schluss zuliess, die mit unumstösslicher Gewissheit gelten konnten, sollten nun auch mit dem Gütesigel *mutawātir* versehene Aussagen für die Prämissensetzung im syllogistischen Verfahren angeführt werden können.[525]

Die muslimische Fokussierung auf eine Ausweitung der Deklaration apodiktischer islamischer Wissensbestände hat allerdings zu dem Umstand geführt, dass

523 Hallaq: *Authenticity of Prophetic Hadith.* S. 85. Hansu: *Notes on the term Mutawātir.* S. 397.
524 Hansu: *Notes on the term Mutawātir.* S. 403 – 404. Hansu: *Notes on the term Mutawātir.* S. 397. Hansu: *Notes on the term Mutawātir.* S. 403 – 404.
525 Dziri: *Ars Disputationis.* S. 125 – 147.

islamische Legitimität zunehmend entlang der Qualifizierung einzelner Überlieferungssegmente als *mutawātir* gemessen wird. Der zeitgenössische Hadith-Wissenschaftler Mehmet Kırbaşoğlu verweist darauf, dass beispielsweise der muslimische Gebetsruf zwar durch eine verbürgte Praxis, nicht jedoch durch einen als apodiktisch eingestuften Hadith legitimiert wird.[526] Würde man versuchen, den Islam ausschliesslich an *mutawātir*-überliefertem Textmaterial zu messen, dann bliebe nicht viel von seiner Gestalt übrig, so die Konsequenz für Kırbaşoğlu. Die Konzentration auf sicher verbürgtes Überlieferungsmaterial scheint demnach den Blick für die lebendige Praxis eher versperrt als befreit zu haben. Darüber hinaus deutet insbesondere al-Ġazālīs Verweis auf die Relevanz der Anwesenden für die unmittelbare Akzeptanz einer Überlieferung darauf hin, dass es der islamischen Evidenzherstellung ursprünglich stärker um das Ergebnis gemeinschaftlicher Anerkennung und der Zeugenschaft islamischer Tradita gegangen sein könnte.

2.2.2 Konformität und Devianz: Zur Oppositionalität von *sunna* und *bidʿa*

Die islamische Wissenskonzeption und ihre Bedingungen der Generierung von Wissen stehen, wie bereits festgestellt, in einer engen Abhängigkeit zur Idee der Überlieferung. Für das muslimische Verständnis von Wissen ist der Bezug zur Vergangenheit elementar.[527] Wissen ist dann vor allem Erfahrungswissen, in Bräuchen und Gewohnheiten erprobtes und verbürgtes Handeln. Nur vor diesem Hintergrund ist die Grundidee des zentralen theologischen Begriffs *sunna* zu verstehen, und es wird deutlich, warum sich die Oppositionalität von *sunna* und *bidʿa* zu einer mächtigen Konstellation der Verhandlung islamischer Normativität herausgebildet hat.

Der arabische Begriff *sunna* folgt in seiner etymologischen Herkunft der semantischen Bedeutung von Erfahrungswissen. Die arabische Wendung „*sanna sunnatan*" bedeutet zunächst einmal bloss, dass eine Person eine neue Gewohnheit initiiert bzw. einen Weg eingeschlagen habe, der von anderen Menschen übernommen und nachgegangen wurde. Dem entsprechend kann die neu etablierte Gewohnheit eine „gute Gewohnheit (*sunna ḥasana*)" oder eine „schlechte Gewohnheit (*sunna sayyiʾa*)" sein. Der Gegenbegriff zu *sunna* ist der Bruch der Gewohnheit, das Einführen von Ungewohntem und bisher nicht Dagewesenem – (*bidʿa,* wörtl. *Neukreation*; oder in der Negation: *ḫarq al-ʿāda,* das Durchbrechen der Gewohnheit). Demgemäss versichert Muhammad beispielsweise im Koran: „Sag: Ich

526 Kırbaşoğlu, Mehmet (2015): *Alternatif hadis metodolojisi (Alternative Methodologie des Hadith).* 5. Aufl. Ankara. S. 103.
527 Weiss: *Knowledge of the past.* S. 83.

bin nicht der erste von (Gottes) Gesandten (*mā kuntu bidʿan min ar-rusuli*) (46:9)"[528], und zeigt damit an, dass er nach eigenem Selbstverständnis an einer bereits vorhandenen Offenbarungstradition anschliesst. Den an Muhammad herangetragenen Vorwurf, mit seiner Verkündung des Islams Neues hervorzubringen und mit den bewährten Gewohnheiten seiner Väter zu brechen, kehrt Muhammad demnach in das Argument um, an vergessene Traditionen der Urväter, konkret des Patriarchen Abraham, wiederanzuschliessen und damit nicht Bruch, sondern Kontinuität herbeizuführen.[529] Gewohnheit und Gewohnheitsbruch entbehren in der ursprünglichen arabischen Vorstellung also der inhärenten moralischen Wertigkeit; es ist vielmehr eine Frage der subjektiven Passung. Genauso, wie es gute und schlechte Gewohnheiten gebe, existierten gute und schlechte Gewohnheitsbrüche. Über den zweiten Kalifen ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb (gest. 24/656) wird beispielsweise berichtet, dass er zusätzliche Gemeinschaftsgebete während der Zeit des Ramadans einführte – eine Praxis, die vom Gesandten Muhammad selbst nicht bezeugt ist. Weil die muslimische Gemeinschaft um den zweiten Kalifen ʿUmar herum allerdings vom positiven Nutzen dieses Gewohnheitsbruchs überzeugt war, wurde seine Handlung als *bidʿa ḥasana* rezipiert, galt von da an als eine „gute Neuerung" und wurde so etablierter Teil islamischer Praxis.[530] Ein anderes Hadith verweist darauf, dass die „*sunna* des Mordens", im Sinne einer negativ gewerteten Präzedenz, von Kain, dem Sohn Adams eingeführt wurde, der seinen Bruder Abel heimtückisch erschlug.[531]

So muss auch aš-Šāfiʿī zunächst einmal präzise explizieren, welche Kriterien eine Neuerung dezidiert zu einer schlechten Neuerung machten:

> Eine Neuerung, die dem Koran, der frühgemeinschaftlichen Praxis, einer Überlieferung oder einem Konsens widerspricht, ist eine unzulässige Neuerung; wenn jedoch etwas Neues eingeführt wird, das an sich nicht verwerflich ist und den hier genannten Maßgaben nicht widerspricht, dann ist es eine lobenswerte, unbedenkliche Neuerung.[532]

Nach Auffassung Fazlur Rahmans war die frühmuslimische Verhandlung islamisch gültiger Praxis ohnehin stärker von einem konsensualen Prozess geprägt, als dies späterhin durch einige muslimische Gelehrte gebilligt würde. Aus der Aussage des aš-Šāfiʿī ist deutlich der Versuch herauszuspüren, für die Gültigkeit von Gewohnheit und Gewohnheitsbruch eine verbindliche, das heisst vor allem textuelle Referenz

528 Übersetzung nach: Asad: *Botschaft des Koran.*
529 Abd-Allah, Umar F. (2007): *Creativity, Innovation, And Heresy In Islam.* In: Vincent Cornell & Omid Safi (Hrsg.): *Praeger perspectives. Voices of Islam.* London. S. 2.
530 Goldziher: *Hadith and Sunna.* S. 69.
531 Abd-Allah: *Creativity, Innovation, And Heresy In Islam.* S. 8.
532 Goldziher: *Hadith and Sunna.* S. 69.

zu implementieren. Rahman dagegen versteht *sunna* nicht in ihrer späterhin institutionalisierten Bedeutung als vorbildliche Lebensweise des Propheten Muhammad; *sunna* bedeutet für Rahman das Ergebnis einer Konsensbildung der frühislamischen Gemeinde mit und um Muhammad herum, die durch ihre konsensuale Akzeptanz oder Ablehnung guter oder schlechter Handlungen und Gewohnheiten, diese als islamische oder eben nicht-islamische Praxis ausweist: „*Sunnah*, i. e., the living practice of the Community, is not just the work of the Prophet as the post-Shāfi'ī *Fiqh*-doctrine claims, but is the result of the progressive thought–and decision-making activity of the Muslims".[533] Für diese Perspektive Fazlur Rahmans spricht die für die frühislamische Terminologie dokumentierte Differenziertheit von *ḥadīṯ* und *sunna.* Heute nahezu als Synonyme verwendet, wurden beide Begriffe in der frühislamischen Gelehrsamkeit wesentlich unterschieden. Als der frühe Basraner Hadith-Gelehrte ʿAbd ar-Raḥmān ibn Mahdī al-ʿAnbarī (gest. 198/814) um seine Einschätzung bezüglich der Kompetenzen von Sufyān aṯ-Ṯawrī, al-Awzāʿī und Mālik ibn Anas gefragt wurde, antwortete dieser: „Sufyān aṯ-Ṯawrī ist eine Koryphäe im *ḥadīṯ*, nicht jedoch in der *sunna*; und al-Awzāʿī ist eine Koryphäe in der *sunna*, nicht jedoch im *ḥadīṯ*; Mālik hingegen ist Koryphäe auf beiden Gebieten".[534] Über den vierten Kalifen ʿAlī ibn Abī Ṭālib (gest. 39/661) wird berichtet, dass dieser, als er von ʿAbdullāh ibn Ǧaʿfar wegen des Auspeitschens eines Betrunkenen angegangen wurde, sagte: „Halt dich zurück! Der Gesandte Gottes – Gottes Segen und Frieden mit ihm – sah vierzig Peitschenhiebe vor, und auch Abū Bakr sah vierzig Peitschenhiebe vor; ʿUmar veranschlagte achtzig – alles dies aber ist *sunna*".[535] In seinem *kitāb al-muwaṭṭa* (Der geebnete Pfad), einem der frühesten Schriftzeugnisse islamischer Gelehrsamkeit, schliesst Mālik ibn Anas seine Meinungsführungen vielfach mit der Wendung ab: „Die *sunna* ist gemäß unserer Auffassung soundso...(*wa-s-sunnatu ʿindanā*)"[536]; eine Wendung, die stark auf einen Prozess der Meinungsbildung verweist.

Das einzige, was das *ḥadīṯ* und die *sunna* demnach inhaltlich verbindet, ist das Material selbst, welches einmal das konkrete Überlieferungssegment kennzeichnet (*ḥadīṯ*) und das andere Mal die Geltung seines Gehalts zur Diskussion stellt, sodass auf Grundlage desselben Materials die inhaltliche Konsensherstellung stattfindet (*sunna*).[537] All die aufgeführten Indizien deuten demnach darauf hin, dass *sunna* in der frühislamischen Gelehrsamkeit im Sinne eines kollektiven Konsensgeschehens verstanden wurde und nicht eine allein auf das isolierte Exempel des Propheten

533 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 188.
534 Ḫaṭīb: *Uṣūl al-Ḥadīṯ.* S. 25 – 26.
535 Ḫaṭīb: *Uṣūl al-Ḥadīṯ.* S. 25 – 26.
536 Ḫaṭīb: *Uṣūl al-Ḥadīṯ.* S. 25 – 26.
537 Goldziher: *Hadith and Sunna.* S. 61.

Muhammad bezogene Referenz islamischer Normativität. So verstanden rahmt die *sunna* als Konsensgeschehen die Auslegung des Korans als auch die interpretative Auswertung der prophetischen Hadithe ein. Die Losung „Die Sunna bestimmt den Koran und nicht der Koran die Sunna (*as-sunnatu qāḍiyyatun ʿala l-qurʾān wa laysa l-qurʾānu bi-qāḍin ʿala s-sunnati*)“, wie sie von einigen muslimischen Gelehrten vorgebracht wurde, um die normative Bindungskraft des Hadith zu steigern, zeigt also nicht eine Höherwertigkeit des Hadith gegenüber dem Koran, noch eine ausschliessliche Orientierung islamischer Normativität am Vorbild des Propheten Muhammad an, sondern, dass sowohl der Koran als auch die Hadithe im Lichte der wechselseitigen Kohärenz und einer daraus hervorgehenden Konsensfindung zu interpretieren seien.[538]

Nichtsdestotrotz nimmt die normative Aufladung des *sunna*-Begriffs, parallel zur Aufladung seines Gegenbegriffs *bidʿa*, über die Jahrhunderte islamischer Theologiegeschichte an Fahrt auf, sodass alsbald erhebliche Konsequenzen bei Missachtung der *sunna* angekündigt werden. So wird der folgende Ausspruch von Muhammad tradiert: „Wer etwas tut, das nicht mit unserer Angelegenheit übereinstimmt, der gehört nicht zu uns“; oder: „Die schlechtesten aller Dinge sind Neuerungen“; oder: „Die schlechtesten aller Dinge sind die Neuerungen; und jede Neuerung ist ein Irrtum, und jeder Irrtum endet im Feuer“.[539] Die Massgabe, zu folgen, und nicht fahrlässig Neuerungen zuzulassen, wird, wie ʿAbdullāh ibn Masʿūd rhetorisch pointiert zusammenfasst, zu einem geflügelten Schlagwort islamischen Traditionalismus: „Folgt, und begeht keine Neuerungen! (*ittabiʿū wa-lā tabtadiʿū*)“, heisst es fortan.[540] Gleichwohl scheint es überwiegender Konsens muslimischer Gelehrsamkeit gewesen zu sein, daraus ein kritisches Bewusstsein für einen verhältnismässigen Umgang mit Innovationen abzuleiten und kein generelles Verbot jedweder religiösen oder sozialen Entwicklung.[541]

Die in einigen muslimischen Denkschulen zu beobachtende Reserviertheit gegenüber jeglicher Form der Aktualisierung im religiösen Verständnis lässt sich demnach als eine unmittelbare Folge spezifischer historischer Deutungsprozesse und einer daraus resultierenden wissenstheoretischen Setzung verstehen. Dass daraus zwangsläufig eine tiefenpsychologisch wirksame zivilisatorische Zurückhaltung gegenüber jeglicher Innovation in einem allgemeinkulturellen wie auch religionshermeneutischen Sinne ergeht, wie bisweilen behauptet[542], ist selbst eine zu deterministische Annahme und lässt sich angesichts der Diversität unter-

538 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 20.
539 Goldziher: *Hadith and Sunna.* S. 64–67.
540 Goldziher: *Hadith and Sunna.* S. 68.
541 Abd-Allah: *Creativity, Innovation, And Heresy In Islam.* S. 5.
542 Arnaldez: *Histoire et Prophétisme.* S. 52.

schiedlicher theologischer Zugänge innerhalb der islamischen Theologiegeschichte nicht erhärten. Für die Prägung der islamischen Wissenskonzeption ist jedenfalls vorerst festzuhalten, dass die Formalisierung des *sunna*-Begriffs im Sinne einer am Vorbild Muhammads orientierten normativen Verbindlichkeit des Islams das soziale, reflexive und relationale Potenzial des *sunna*-Begriffs als Prozess der gemeinschaftlichen Konsensbildung einschränkt. Seinen identitären sowie sozial konditionierenden Ausdruck findet diese Entwicklung im Durchbruch der Selbstbezeichnung der islamischen Gemeinde als „*ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*" (die Leute des prophetischen Vorbildes und der Gemeinschaft). Gleichzeitig ist darauf hinzuweisen, dass die Herausbildung dieser Selbstidentifikation ein historisch betrachtet ausgesprochen kontroverser Prozess gewesen ist und die Verwendung dieser Selbstbezeichnung innerhalb muslimischer Akteure und Gruppen hochgradig variabel ist.[543] Die *ahl al-sunna*, eine muslimische Strömung, die ideell stark auf die Durchsetzung traditionaler Wertmeinungen zurückgeht und die als Vorläufer der Selbstbezeichnung „*ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*" betrachtet werden kann, wurde zudem lange Zeit von anderen muslimischen Denkströmungen bitter verunglimpft. Der Bagdader Literat al-Ǧāḥiẓ diskreditierte traditionalistische Muslime seiner Zeit als „Unkraut / schlechter Wuchs (*nābita*)" und „Anthropomorphisten (*muǧassima*)"; Anhänger der klassischen islamischen Freiheitstheologie (*Qadariyya*) bezeichneten die muslimischen Traditionalisten gerne als Deterministen (*muǧbira*) und notorische Zweifler (*šukkāk*), weil sie immerzu die Losung wiederholten: „Wenn Gott will, sind wir gläubig", und dadurch keine eigene Verantwortlichkeit für ihren Glauben übernehmen würden; andere wiederum sahen in ihnen nichts anderes, als ein störrisches Gemeinvolk (*hašwiyya*).[544] Die Parameter „Anhänger der Sunna / Neuerer im Glauben" oder das Verhältnis von Minderheitenmeinung und Mehrheitsmeinung können demnach kaum darüber Auskunft geben, in welchem Selbst- und Fremdverständnis von religiöser Wahrheit die einzelnen muslimischen Akteure und Gruppen sich selbst und wechselseitig wahrgenommen haben.

Das Verständnis von *sunna*, wie auch die Identifikation einer Gruppenzugehörigkeit als *ahl al-sunna*, ist demzufolge ausgesprochen kontingent und hat in der islamischen Geistes- und Religionsgeschichte einigen intensiven Wandel durchlebt. In Folge seiner Wahrnehmung von *sunna* als Ausdruck der muslimischen Konsensfindung schlägt Fazlur Rahman daher eine Übersetzung von *ahl al-sunna wa-l-ǧamāʿa* mit „Leute der Mitte und der Gemeinschaft" vor und distanziert damit die

543 Van Ess: *Der Eine und das Andere.* S. 1303.
544 Melchert: *Piety of the Hadith folk.* S. 426–427.

Wahrnehmung, islamische Normativität habe sich ausschliesslich an den Gegebenheiten der muslimischen Ursprungsgemeinschaft zu orientieren.[545]

2.2.3 Aktualisierung und Imitation: Grundzüge der *taǧdīd*-Debatte

Wurde einerseits festgestellt, dass die islamische Wissenskonzeption stark von den Vorstellungen überlieferten Wissens geprägt ist, so stellt sich andererseits die Frage, welche Konsequenzen dies für die Weiterentwicklung der islamischen Gelehrsamkeit zeitigt. Es wäre jedenfalls zu einfach anzunehmen, dass sich daraus zwangsläufig eine intellektuelle Stagnation islamischer Wissenschaften ergeben müsse. In Anbetracht der berechtigten Frage jedoch, welche geistigen Bewegungen sich für die islamischen Wissenschaften aus dieser Grundhaltung ergeben haben, wird hier die These formuliert, dass die muslimische Wissensproduktion zu bestimmten Phasen massgeblich durch zwei sich wechselseitig bedingende Richtungsdynamiken geprägt ist: 1. Die inhaltliche Verdichtung (*talḫīṣ*), und 2. Die explikative Extension (*šarḥ*). Gemäss dieser Annahme lässt sich die Beschreibung islamischer Wissensproduktion mit Verweis auf Eickelman als „prismenartig" einordnen, insofern beide Richtungsdynamiken Prozesse der Bündelung und Streuung voraussetzen.[546]

Inhaltliche Verdichtung meint hierbei die Schärfung bereits vorhandener Inhalte und Schriften im Hinblick auf einen bestimmten Zweck. Dies kann ein pädagogischer Grund sein, indem muslimische Gelehrte einen bestimmten Text einer Studierendenschaft zugänglicher machen wollen. Oder es mag sich ein inhaltlicher Grund anbieten, zum Beispiel wenn ein Gelehrter das Werk eines anderen Gelehrten nur im Hinblick auf ein bestimmtes Anliegen thematisieren will. Ein anderer beliebter Modus der inhaltlichen Konzentration bestand darin, fachliche Diskussionsstände in lyrischer Form zu bündeln und zu komprimieren.[547] Gerade für das Vereinfachen der Memoration, einer Lerntechnik, die im Hinblick auf die Bedeutsamkeit von Überlieferungswissen ausgesprochen signifikant ist, eigneten sich Lehrgedichte in hervorragender Weise. *Explikative Extension* markiert die umgekehrte Bewegung weitergehender Ausführung. Ein verdichteter Text gilt einem jeweiligen Gelehrten als unzugänglich und so entscheidet er sich, die in wenigen Buchstaben komprimierte Codierung eines beliebigen Diskussionsstandes aufzulösen und den Sachverhalt umfangreicher auszubreiten. Die weitverbreitete Praxis von Kommentaren, Superkommentaren und Glossen innerhalb der muslimischen Wissenschaftskultur rückt vor diesem Hintergrund zu Recht zunehmend

545 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 4–13.
546 Eickelman: *Art of memory.* S. 502.
547 van Gelder: *Classical Arabic literature.* S. xvi.

in den Fokus aktueller Forschung.[548] Es kommt zudem nicht selten vor, dass für einen einzigen Grundlagentext über verschiedene Jahrhunderte hinweg gleich mehrere Kommentare, Superkommentare und Glossen angefertigt werden. Zugleich wird erkennbar, dass Dynamiken der Verdichtung und Extension sich wechselseitig bedingen. So soll der Tradent Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ die grösste Herausforderung für die islamischen Wissenschaften darin gesehen haben, aus dem „überbordenden Materialangebot (*izdiyād al-kaṯīr*)" das „wenig Gewinnbringende (*aṣ-ṣaḥīḥ al-qalīl*)" herauszufiltern.[549] Der arabische Literat Ibn ʿAbd Rabbih (gest. 328/940) gibt zu bedenken: „Worte angemessen auszusuchen, ist schwieriger, als sie niederzuschreiben (*iḫtiyār al-kalām aṣʿab min taʾlīfihi*)", um dann weiter auszuführen: „Jede Nation sammelt die schönsten Worte ihrer Vorangegangenen, sodass heute selbst die Zusammenfassung weiterer Kürzung bedarf, sowie das Ausgewählte weiterer Spezifikation (*ḥatta iḥtāǧa l-muḫtaṣar min-ha ilā iḫtiṣār wa-l-muḫayyar ilā iḫtiyār*)".[550] Die Hypothese, in der Verdichtung und Extension von Inhalten zwei dominante und zugleich sich wechselseitig bedingende Dynamiken der islamischen Wissensgenerierung zu identifizieren, findet diesen ersten Ausführungen nach, obgleich wissenschaftshistorisch bisher kaum untersucht, einige Berechtigung, sodass es lohnenswert erscheint, dieser Hypothese an geeigneterer Stelle weiter nachzugehen. Die Frage nach den grundsätzlichen Möglichkeiten der Weiterentwicklung der islamischen Wissenschaften scheint indessen immer wieder zu schwerwiegenden Infragestellungen des muslimischen Wissenschaftsverständnisses an sich geführt zu haben. In Bezug auf die ausgemachten Prozesse von Wissensverdichtung und Wissensextension wäre dann zu fragen, inwiefern sie tatsächlich grundlegend aktualisiertes Wissen herbeizuführen in der Lage sind oder ob sie nicht vielmehr bereits Bekanntes schlicht rekapitulieren.

Einige Hinweise deuten diesbezüglich auf eine veritable Systemkrise hin, die die islamischen Wissenschaften von Zeit zu Zeit ergriff. So findet man bisweilen die Feststellung dokumentiert, etwa im Bereich der Hadithwissenschaft, dass „die Arbeit der muslimischen Gelehrten so weit ausgereift ist, dass sie vollkommen ausgezerrt [wörtl. verbrannt] ist (*laqad naḍaǧat ʿulūm al-ḥadīṯ ḥattā iḥtaraqat*)".[551] Im Bereich der Rechtswissenschaften entzündete sich die Frage nach der Lebendigkeit der islamischer Rechtleitung entlang der Debatte, welche muslimischen Gelehrten genau der eigenständigen Urteilsbildung (*iǧtihād*) fähig wären. So lange muslimi-

548 Ingalls, Matthew B. (2021): *The anonymity of a commentator. Zakariyyā al-Anṣārī and the rhetoric of Muslim commentaries.* Albany. S. 8 – 31.

549 Sperl, Stefan (2010): *Man's „hollow core". Ethics and aesthetics in Ḥadīth literature and classical Arabic adab.* In: *The Ḥadīth.* London. S. 459 – 486. S. 464.

550 Sperl: *Man's „hollow core".* S. 464.

551 Ḫaṭīb: *Uṣūl al-Ḥadīṯ.* S. 225.

sche Gelehrte existierten, die zu solchen Urteilen in der Lage seien, so lange sei die islamische Rechtleitung grundsätzlich zugänglich.[552] Nur wenige Stimmen innerhalb der muslimischen Theologie- und Rechtsgelehrsamkeit, vor allem ḥanbalītischer Provenienz, hielten es demnach für prinzipiell ausgeschlossen, dass die islamische Rechtleitung je versiegen könne.[553] Diese muslimischen Diskussionen um die Ermüdung der Scharia (*fuṭūr aš-šarīʿa*)[554] lassen sich letztlich grob in drei Kategorien gliedern. Die erste Kategorie fragt nach der Kompetenz der muslimischen Religionsgelehrten und setzt einen Zusammenhang zwischen der aktualisierenden Qualität des islamischen Wissenschaftsdiskurses und der Kompetenz muslimischer Religionsgelehrter voraus. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass die Degeneration der muslimischen Gelehrten, ob fachlich oder in Bezug auf ihre ethische Integrität, die Degeneration der islamischen Wissenschaften als solche bedeuteten und damit die Versiegelung der islamischen Botschaft nach sich zöge.[555] Die zweite Kategorie geht von einem natürlichen, zeitlich bedingten Verglühen der Strahlkraft der islamischen Botschaft aus. Diese Deutung ist insofern eng verknüpft mit der bereits behandelten Vorstellung der Herrschaftsmacht von Zeit, weil sie keine kausalen Kriterien für den Verfall nennt, sondern lediglich das blosse Verscheiden von Zeit.[556] Die dritte Kategorie der muslimischen Diskussionen um die Ermüdung der Scharia fokussiert auf dezidiert wissensmethodologische Problemstellungen. Wenn das muslimische Wissen massgeblich Überlieferungswissen ist, dann stelle sich die Frage, welche wissenschaftliche Leistung überhaupt noch zu unternehmen sei, wenn Kompilation und Verifikation des relevanten Überlieferungsmaterials einmal abgeschlossen sind. Die Bedeutung der Rechtsinterpreten und -interpretinnen ist also auch deshalb so prominent, weil besonders ihnen die Fähigkeit zugesprochen wird, mittels Analogien (arab. *qiyās*) neues, bzw. deduziertes Wissen produzieren zu können.[557] Die muslimischen Diskussionen um die Ermüdung der Scharia zeigen, gleich an welcher Erklärungsebene sie ansetzen, dass durchaus ein Bewusstsein für die Risiken eines Wissenschaftsverständnisses bestand, das intensiv auf die Legitimität von Überlieferungswissen aufbaute.

Für gewisses Aufsehen sorgt vor diesem Hintergrund eine muslimische Überlieferung, die alle bisherigen Reservationen gegenüber dem Neuen zu revidieren

---

552 Hallaq, Wael B. (1984): *Was the gate of ijtihād closed?* In: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1). S. 3–47. S. 21.

553 Hallaq: *Gate of ijtihād.* S. 22.

554 Dziri: *Niedergangsnarrative.* S. 36.

555 Ahmad, Ahmad Atif (2016): *Fatigue of the shari'a.* New York. S. 2.

556 Ahmad: *Fatigue.* S. 24.

557 Hallaq: *Gate of ijtihād.* S. 12.

scheint und infolgedessen in der muslimischen Gelehrsamkeit kontroverse Diskussionen nach sich zog. Die Überlieferung lautet:

> Der Gesandte Gottes – Gottes Segen und Frieden mit ihm – sprach: Am Kopfe eines jeden Jahrhunderts, sendet Gott dieser Gemeinschaft eine Person, die ihr ihre Religion erneuert (*inna allāha yabʿaṯu li-hāḏihi l-ummati ʿalā raʾsi kulli miʾati sanatin man yuǧaddidu la-hā dīni-hā*).[558]

Die Aussage des Hadith verwundert unmittelbar, da sie nicht in das bisher gezeichnete Bild der mehrheitlich von muslimischen Gelehrten veranschlagten singulären Normativität der Gemeinde des Propheten Muhammads passt. Einige muslimische Gelehrte verstanden diese Überlieferung zum einen sehr konkret: Ist die Periode von hundert Jahren physikalisch gemeint oder ist das eine allegorische Angabe? Erscheint der Erneuerer der Religion dann zu Beginn eines jeden Jahrhunderts, in dessen Hälfte oder doch am Ende, und richtet sich die Messung nach dem Geburtsjahr oder dem Todesdatum jeweiliger Kandidaten? Was meint der arabische Begriff „*yuǧaddidu*" exakt? Und worin besteht genau der vorauszusetzende Makel der Religion, sodass sie der Erneuerung bedarf?

Bereits der erste Blick auf einschlägige muslimische Diskussionen macht deutlich, welche weitgehenden Fragen diese Überlieferung über den Zusammenhang von Glauben, Wandel und Kontinuität aufwirft. Galt die Überlieferung selbst zunächst einmal als allgemein verbürgt, entstanden bald Vorschlagslisten mit divergierenden Namen mutmasslicher muslimischer Jahrhundertreformer (sg. *muǧaddid al-qarn*). Zudem entbrannte relativ unmittelbar die Frage, ob frühe muslimische Gelehrte grundsätzlich höherwertigeres Wissen besassen als ihre später geborenen Kollegen. Eine solche Position wurde etwa durch den Tradenten und Theologen Zayn ad-Dīn ibn Raǧab (gest. 795/1392) in seinem Werk *faḍl ʿilm as-salaf ʿalā ʿilm al-ḫalaf* („Über den Vorzug des Wissens der Altvorderen gegenüber dem Wissen der Nachfolgenden") vertreten und verteidigt.[559] Die Vorstellung, dass diejenigen Gelehrten, die die Entstehungs- und Frühzeit des Islams erlebt hatten, über höherwertiges Wissen verfügten, als diejenigen späterer Generationen, ist augenscheinlich eng gekoppelt an die Idee eines Vorzugs von Überlieferungswissen. Diese Grundhaltung findet weiteren Widerhall in der pauschalen Qualifikation der ersten muslimischen Generation, der sogenannten Gefährten Muhammads, als „Rechtschaffende Zeugen (*aš-šuhūd al-ʿudūl*)"; eine These, die über ihre wissenssoziologische Relevanz vor allem auch eine sozio-politische Tragweite aufweist und insofern etwa innerhalb der schiitischen Theologie weitgehend abgelehnt wird.

---

558 Überliefert von Abū Hurayra und aufgenommen in der *Ṣaḥīḥ*-Sammlung des Abū Dāwūd: https://www.dorar.net/hadith/sharh/83115 (eingesehen am 11.9.2021).

559 Dziri: *Niedergangsnarrative.* S. 31.

Jedenfalls konnten sich die muslimischen Autoritäten, trotz aller Diskussionen um das Verhältnis von Früh- und Spätgelehrten, nicht sonderlich überraschend, nur auf wenige gemeinsame Namen von Jahrhundertreformern einigen.[560] Unter den konsensfähigsten Namen gehören noch der umayyadische Kalif ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz oder der bereits mehrfach aufgenommene Muḥammad Idrīs aš-Šāfiʿī. Eine andere Interpretation der Überlieferung geht derweil davon aus, dass die Idee des Jahrhundertreformers nicht auf eine einzelne Person bezogen ist, sondern auf die Körperschaft der muslimischen Gelehrsamkeit als Ganze.[561] Diese Perspektive rückt die Überlieferung wiederum dichter an die Vorstellung der muslimischen Gelehrten als Heilsgaranten des islamischen Versprechens heran. Weil die Überlieferung darüber hinaus offensichtlich von einer Reformbedürftigkeit der Religion ausgeht und dazu auch eine Zeitangabe formulierte, beinhaltete die Diskussion über die Bedeutung des Hadith ebenfalls endzeitliche Konnotationen. So erklärt der frühe nubische Mystiker Ḏu n-Nūn (gest. 246/861):

> Jede Hundert Jahre herrscht eine Zeit, in der die muslimische Gemeinschaft über keine weisen Gelehrten verfügt. Dann aber schickt Gott weise Gelehrte, wie die Anzahl der Propheten, damit sie die Menschen zurück zu Gott bringen. Diese sind die Propheten ihrer Zeit.[562]

Die Bestimmung der Erneurer der Religion führte zwangsläufig zur Frage, welche Ursachen der Verfall der Religion habe und woran dieser zu erkennen sei. So mischen sich auch hier erneut pessimistische Zeitdeutungen in die Ursachenerklärung verfallender islamischer Religiosität hinzu. Gleichzeitig weckte die Perspektive, als „Jahrhundertreformer" ausgezeichnet zu werden, unter muslimischen Gelehrten einiges an Ambitionen. Da sich kein standardisiertes Prozedere etabliert hatte, um jene Reformer identifizieren zu können, blieb die Verhandlung und noch wichtiger die Akzeptanz von Namen oftmals dem Zufall überlassen. Von al-Ġazālī und as-Suyūṭī ist etwa bekannt, dass sie sich selber mehr oder weniger diskret – al-Ġazālī formuliert den Anspruch in seiner Autobiographie, as-Suyūṭī proklamierte es schlicht öffentlich – als Jahrhundertreformer ins Gespräch brachten. Andere, wie Ibn Surayǧ (gest. 306/918), werden von ihren Anhängern öffentlich als *muǧaddid al-qarn* ausgerufen und so in Position gebracht. Die Tatsache, dass die Mehrheit potentieller Kandidaten šāfiʿītischer Rechtschule und gleichzeitig Ägypter sind, lässt darauf schliessen, dass die Idee eines Jahrhundertreformers womöglich regional unterschiedliche Resonanz fand und zudem von muslimischen Rechtschulen un-

560 Hallaq: *Gate of ijtihād.* S. 26 – 28.

561 Khūlī, Amīn al- (1992): *Al-Muǧaddidūna fī l-islām (Die Erneuerer im Islam).* Kairo. S. 11.

562 Zitiert nach: Landau-Tasseron, Ella (1989): *The cyclical reform. A study of the mujaddid tradition.* In: *Studia Islamica* 70. S. 79 – 117. S. 81.

gleich rezipiert wie auch reklamiert wurde.[563] Eine weitere Ursache für die regional begrenzte Verbreitung der Idee der Jahrhundertreform mag zudem darin liegen, dass innerhalb der schiitischen Theologie die Vorstellung einer göttlich abgesicherten Aktualisierung der Offenbarungsbotschaft weitgehend durch die Funktion der rechtgeleiteten Imame abgedeckt wird.[564]

Trotz ihres inhaltlichen Potenzials wurde die Idee der wiederkehrenden Jahrhundertreform von den muslimischen Gelehrten, dies lässt sich als Ergebnis festhalten, nur geringfügig aufgegriffen und systematisiert. Dementsprechend hat es bisher in der islamischen Theologie und Rechtsgelehrsamkeit kein Entwurf des *taǧdīd*-Begriffs zu einer stimmigen Gesamtkonzeption geschafft. Ella Landau-Tasseron vermutet eine der Ursachen für die Verkümmerung des *taǧdīd*-Begriffs in der anderweitigen Dominanz des *iǧtihād*-Begriffs. Letzterer sei gerade im Rahmen um die Verhandlung von Tradition und Innovation umfassend diskutiert und ausgestaltet worden, sodass für einen Ausbau der Konzeption um die Jahrhundertreform nur wenig Aufmerksamkeit übrigblieb.[565] Eine andere mögliche Erklärung zielt auf das Verständnis des Erneuerungsbegriffs selbst. Ein Erneuerungsverständnis, welches die bis anhin institutionalisierten Konzepte der muslimischen Gelehrsamkeit grundsätzlich infrage stellt, lag vermutlich nicht im Interesse der allermeisten Vertreter ihrer Zunft. Anstelle einer aktualisierenden Revision des Überlieferungsbestandes bzw. die Angemessenheit der daraus gewonnenen theologischen Interpretativa zu hinterfragen, rückten die muslimischen Gelehrten den Fokus mehrheitlich auf eine Diskrepanz zwischen islamischem Ideal und muslimischer Umsetzung, sodass auf Grundlage des *taǧdīd*-Begriffs nur wenig Impulse für eine Aktualisierung islamischer Symbolbestände freizusetzen waren.

Der islamische Erneuerungsbegriff ist seither eng an die Vorstellung einer Wiederherstellung von Praxis nach Massgabe eines mutmasslichen islamischen Ideals gebunden. Die Ausgestaltung dieser Wiederherstellung kann ferner entweder auf eine spirituelle Dimension abzielen, dann ist von *iḥyāʾ* (Wiederbelebung) die Rede, oder auf eine soziale Dimension, in diesem Fall wird von *iṣlāḥ* (Sozial- und Kulturreform) gesprochen. Schliesslich ist darauf hinzuweisen, dass das Wirkungsfeld der Überlieferung über die Jahrhundertreform von Seiten traditionalistischer Gelehrter stark eingegrenzt wurde und weiterhin wird. Obgleich es ihnen nicht möglich war, die grundsätzliche Verlässlichkeit der einmal verbürgten Überlieferung infrage zu stellen, boten sie einiges an Energie auf, um die Aussage der

---

563 Landau-Tasseron: *The cyclical reform.* S. 189 – 193.
564 Brown, Daniel W. (2003): *Rethinking tradition in modern Islamic thought.* Cambridge. S. 9.
565 Landau-Tasseron: *The cyclical reform.* S. 180.

Überlieferung im Sinne einer traditionalistischen Grundhaltung auszulegen und das progressive Potenzial der Überlieferung einzuhegen.[566]

2.3 Vom islamischen Wissenskonzept zum muslimischen Wissenschaftsbetrieb

Die islamische Wissens- und Wissenschaftskonzeption ist massgeblich von den Bedingungen ihrer eigenen Genese geprägt. Es wurde bisher deutlich, wie im Verlauf von kontroversen Diskussionen innerhalb der muslimischen Gemeinde gewisse Pfade eingeschlagen wurden, die die Vorstellungen von Musliminnen und Muslimen gegenüber der Bedeutung von Wissen und Theologie nachhaltig mitprägen. Diese Erkenntnis gilt auch für die Etablierung des muslimischen Wissens- und Wissenschaftsbetriebs, sodass es im Folgenden darum gehen wird, gewisse Entwicklungen des muslimischen Theologiebetriebs nachzuzeichnen.

2.3.1 Muslimische Gelehrte und das Erbe der Verkündung

Wer kann den Anspruch erheben, das Vermächtnis Muhammads und damit auch jenes der koranischen Botschaft weiterzutragen? Allein schon die Frage, worin dieses Vermächtnis besteht, ist nicht einfach zu bedienen und trägt regelmässig zu innermuslimischer Erörterung bei. Die weitgehende ideelle und solidarische Einheit der frühislamischen Gemeinde ist bereits kurze Zeit nach dem Tode Muhammads, nicht zuletzt aufgrund inhaltlicher Differenzen in der Frage nach der Rekonfiguration islamischer Autorität, massiv zusammengestürzt. Die Nachfolgezeit Muhammads, so sehr die islamische Geschichtsschreibung sich um eine Erinnerung als Zeit der „Rechtschaffenen Kalifen" bemüht, ist eine Zeit des Dissenses, des Konflikts und der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen selbst (*ʿaṣr al-fitna*).

Worin besteht also das Vermächtnis Muhammads? Er selbst soll verlautet haben: „Wir Propheten vererben nicht. Das, was wir hinterlassen, ist bloße Spende"; an anderer Stelle präzisiert Muhammad: „Die Gesandten vererben weder Dinar noch Dirham, aber sie vererben Wissen".[567] Aus derlei Aussagen wird ersichtlich, welchen Anspruch Muhammad selbst wohl an sein Vermächtnis stellte. Welche Gruppe innerhalb der muslimischen Gemeinde nun der Pflege dieses Vermächtnisses nachkommen soll, wird ebenfalls unmittelbar geklärt: „Die Gelehrten sind die

566 Vgl. Bisṭāmī, Muḥammad Saʿīd al- (1984): *Mafhūm taǧdīd ad-dīn (Das Verständnis von der Erneuerung der Religion).* Kuwait.
567 Buḫārī: *Ṣaḥīḥ.* Hadith-Nr. 4240; 4241; Muslim, ibn al-Ḥaǧǧāǧ an-Nīsābūrī (2005): *Ṣaḥīḥ Muslim (Das Hadith-Kompendium des Muslim).* Beirut. Hadith-Nr. 1759.

Erben der Propheten".[568] Aufgrund dieser Zuweisung entwickelt sich die enorme soziale Reputation, die muslimischen Gelehrten in muslimischen Gesellschaften seit jeher eingeräumt wird. Rüdiger Lohlker spricht von einem „symbolischen Kapital", welches muslimischen Gelehrten aufgrund ihrer Funktion zugesprochen würde und welches oftmals eng einhergehe mit der Erfüllung sozialer Verantwortung.[569] Auf Grundlage dieses Verständnisses wird alles, was sich im Bereich der Aushandlung und Ausgestaltung islamischer Normativität bewegt, der primären Zuständigkeitsverantwortung jener Vertreter der islamischen Gelehrsamkeit anvertraut.

Mit dem hohen Renommee der muslimischen Gelehrsamkeit geht jedoch auch die Möglichkeit zum tiefen Fall einher. Jeder Missbrauch und jedes Nicht-Gerecht-Werden gegenüber dieser Verantwortung wird scharf verurteilt. Es verwundert insofern nicht, wenn die Degeneration der Gesellschaft und das Abklingen von Ethik und Moral oftmals mit dem Verschwinden „würdiger" Gelehrter gleichgesetzt werden. Die Kritik an der Degeneration der muslimischen Gelehrsamkeit visiert dabei vor allem zwei Aspekte an. Zum einen geht es um die Gehalte des prophetischen Erbes selbst. Die muslimischen Gelehrten müssen die Überlieferung des Wissens absichern, sie müssen aber gleichermassen die Kompetenz aufweisen, dieses Wissen angemessen auf die sich permanent verändernden Lebenswirklichkeiten der Musliminnen und Muslime zu beziehen. Die bereits festgestellte Nützlichkeitserwägung islamischer Wissenskonzeption gilt demnach auch für die Bewertung der Arbeit der muslimischen Gelehrten selbst. Die ihnen zugetragene Verantwortung steht dabei oftmals in einer Spannung zu einer verbreiteten Vorstellung der Unbelehrbarkeit der Massen. Diese Skepsis gegenüber einer breiten Bildung der Bevölkerung lässt sich seitens muslimischer Gelehrter allerdings auch als Vorwand nutzen, um ihre Isolation von der muslimischen Gemeinschaft, womöglich gar ihre Entfremdung von ihr zu begründen. Der zweite Aspekt der Kritik fokussiert auf die moralische Integrität der muslimischen Gelehrten. Weil ihr soziales Kapital massgeblich auf einer ihnen zugesprochenen ethischen Integrität aufbaut, müssen die muslimischen Würdenträger wohl oder übel andere Standards der moralischen Bewertung an sich messen lassen. Die Frömmigkeit eines Gelehrten oder einer Schulrichtung konnte andersherum aber auch zu einer Marke werden und symbolisches wie soziales Kapital steigern. Einige Strömungen der Hadith-Gelehrsamkeit wie auch einzelne Mystiker-Orden werden etwa dafür ge-

568 Überliefert nach Abū Dardāʾ und aufgenommen in der *Ṣaḥīḥ*-Sammlung des Abū Dāwūd: https://www.dorar.net/hadith/sharh/126425; (eingesehen am 11.9.2021).

569 Lohlker, Rüdiger (2004): *Neuerungen und Kanon. Einige Thesen zu einem zentralen Feld des islamischen Wissens.* In: Angelika Hartmann (Hg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam.* Göttingen. S. 155–169. S. 161.

rühmt, sich privat wie auch öffentlich einer besonders konsequenten Ethik verschrieben zu haben.[570]

2.3.2 *iǧmāʿ* – Konsens als Ideal und seine faktische Uneinlösbarkeit

So sehr sich die muslimischen Gelehrten ihrer besonderen Stellung als Vermächtnisträger der prophetischen Mission und der koranischen Offenbarung nominell sicher sein konnten, so sehr stellte sich auf der anderen Seite die Frage, wie sich ihre Autorität konkret legitimiert und organisiert. Ist jeder einzelne muslimische Gelehrte ein Vermächtnisträger und dadurch befugt, Autorität zu beanspruchen, oder ist es die muslimische Gelehrsamkeit in ihrer Summe, die diese Befugnis zugesprochen bekommt? Wie stellt man genau fest, wer ab welchem Moment zur Gruppe der Vermächtnisträger gehört, wenn es keine formalen Kriterien für die Qualifizierung muslimischer Gelehrter gibt? Für welche Bereiche des religiösen Wissens wird die Konsensbildung als legitim erachtet, für welche nicht?

Gerade das Verhältnis von Konsens und Dissens war im Hinblick auf die den muslimischen Gelehrten zugewiesene Aufgabe der treuhänderischen Verwaltung des prophetischen Erbes nicht einfach zu beantworten. Eine auf Muhammad zurückgeführte Überlieferung bot erste Orientierung: „Meine Gemeinde einigt sich nicht auf einen Irrtum (*lā taǧtamiʿu ummatī ʿalā ḫaṭaʾin;* in einer anderen Version: *ḍalālatin*)“. Diese Aussage Muhammads würde also dafürsprechen, die Verantwortung für das Vermächtnis der islamischen Botschaft der Körperschaft der muslimischen Gelehrten als Ganze zuzuschreiben. Damit setzt sich zugleich stückweise die Herausbildung und Anerkennung des islamischen Konsenses (*iǧmāʿ*) als verbindliche Quelle islamischer Normativität fest. Zwei wichtige konzeptionelle Fragen zum islamischen Konsens bleiben allerdings zu behandeln: Erstens, wie lässt sich die Autorität des islamischen Konsenses begründen und wie ist sein Verhältnis zu anderen Quellen islamischer Normativität, sprich etwa zum Koran und der Vorbildlichkeit Muhammads? Und zweitens: Wie organisiert sich der islamische Konsens konkret?

Die muslimische Debatte um die Legitimierung des islamischen Konsenses und die Frage nach seinem Verhältnis zu den weiteren autoritativen Bezugsquellen formiert sich unter dem Schlagwort *„ḥuǧǧiyyat al-iǧmāʿ* (die Legitimität des *iǧmāʿ*)“.[571] Der zentrale Punkt dieser Debatte bestand in der Frage, wie der islamische Konsens sich begründen lassen kann, ohne dabei auf sich selbst als Referenz zu verweisen. Kurzgefasst: Die Legitimität des islamischen Konsenses kann nicht Er-

570 Melchert: *Piety of the Hadith folk.* S. 428 – 432.
571 Hourani, George F. (1964): *The basis of authority of consensus in Sunnite Islam.* In: *Studia Islamica* (21). S. 13 – 60. S. 13.

gebnis des islamischen Konsenses sein. Würden die muslimischen Gelehrten angeben, aus sich selbst heraus zu der Feststellung gelangt zu sein, dass sie eine normative Autorität darstellen, dann gliche dies einer zweifelhaften Selbstermächtigung. Die Referenz zur Begründung der Autorität des islamischen Konsenses muss also eine externe sein, sie muss ausserhalb der Stimme der muslimischen Gelehrten verortet liegen. Am bequemsten wäre es wohl, auf einen eindeutigen koranischen Text oder eine verlässliche Überlieferung des Propheten Muhammad verweisen zu können. Aber diese einfache und klare Referenz existiert nicht. Die bereits angeführten Überlieferungen zur Funktion der muslimischen Gelehrten als Erben des Propheten und jene über die Unfehlbarkeit der muslimischen Gemeinde deuten zwar in eine Richtung, die dem islamischen Konsens Autorität zusprechen kann, aber auch diese Referenzen bieten einiges an Diskussionsraum und können daher nicht als eindeutige Verweise herhalten. Einige muslimische Gelehrte bemühten sich aufgrund dessen, weitere Belege ausfindig zu machen, um die Autorität des *iǧmāʿ* untermauern zu können. Unter anderem die koranischen Formulierungen: „Und also haben Wir gewollt, dass ihr eine Gemeinschaft des Mittelwegs seid" (2:143), oder „O ihr, die ihr Glauben erlangt habt! Gebt acht auf Gott und gebt acht auf den Gesandten und auf jene von euch, die mit Autorität betraut worden sind" (4:59)[572], werden so gedeutet, dass sie der Autorität des *iǧmāʿ* seine Legitimation zuweisen. Aber auch hier gilt: Die Aussagen sind nicht eindeutig und lassen sich nur indirekt auf eine Autorität des *iǧmāʿ* beziehen. Jede Uneindeutigkeit setzt jedoch die Notwendigkeit einer Einigung unter den Gelehrten voraus, und das Argument wäre wiederum tautologisch.

Neben dem Aspekt der Begründbarkeit regt auch die Frage nach der Unfehlbarkeit des islamischen Konsenses zu einigen Kontroversen an. Worauf bezieht sich die Formulierung in der Überlieferung über die Unfehlbarkeit der Gemeinschaft genau? Geht es hier um Fehler in einem profanen oder sozialethischen Sinn, oder geht es eventuell deutlich weitreichender um theologische Irrlehren? Schliessen die Begriffe „Fehler (*ḫaṭaʾ*)" und „Irrtum (*ḍalāla*)" moralische Fehltritte, kleinere oder auch grössere Sünden mit ein? Und ist die Gemeinde, die sich nicht auf Fehler und Irrtümer einig werden kann, eine bestimmte Generation von Muslimen, vielleicht wiederum jene der Frühzeit, oder gilt der Anspruch des Hadith für jede einzelne Generation der muslimischen Gemeinde? Der šāfiʿītische Rechtschulbegründer Muḥammad Idrīs aš-Šāfiʿī erkennt die Autorität des *iǧmāʿ* grundsätzlich an, will diese allerdings eng an die Referenzen des Korans und des prophetischen Vorbildes gebunden wissen. Für aš-Šāfiʿī wäre daher unvorstellbar, dass ein islamischer Konsens sich in einem offenen Widerspruch zur koranischen oder prophetischen

572 Übersetzungen nach: Asad: *Botschaft des Koran.*

Textreferenz verhält.[573] Der muʿtazilītische Gelehrte ʿImād ad-Dīn Abū l-Ḥasan ʿAbd al-Ǧabbār (gest. 415/1025) betont dagegen den prozessualen Charakter der Konsensfindung, die nicht auf der Zuschreibung von Spezialwissen basieren könne, sondern auf dem Attribut des Glaubens. Jede Person, die glaubt, ist für ʿAbd al-Ǧabbār demnach Teil des normativen Konsensprozesses und verleiht dem Gesamtbild einer theologischen Interpretation damit an Legitimität.[574]

So sehr die theoretische Bekräftigung der Autorität des islamischen Konsenses allgemeinen Bestand hatte, so sehr stellte seine faktische Implementierung die muslimischen Gelehrten vor enorme Herausforderungen. War es praktisch überhaupt möglich, alle muslimischen Gelehrten einer Epoche zu versammeln und über eine islamisch bedeutsame Frage entscheiden zu lassen? Die Alternativen, die sich anbieten, um dennoch an der Vorstellung der Autorität des islamischen Konsenses festzuhalten, bestanden in drei unterschiedlichen Herangehensweisen. Das erste Argument forciert die Idee einer regionalen Verteilung der Konsensbildung. So sollte der islamische Konsens nicht für die gesamte geografische Breite der islamischen Welt gesucht werden müssen, sondern in allen regionalen Zentren seien die jeweilig führenden muslimischen Gelehrten aufgerufen, zueinander zu finden und gemeinsame Positionen zu artikulieren. Das zweite Argument zielt auf den Modus der Konsensfindung ab. Es könne laut dieser Auffassung nicht darum gehen, praktisch alle muslimischen Gelehrten zu versammeln und beratschlagen zu lassen. Die Konsensfindung geschehe vielmehr durch einen abstrakten Raum der geteilten Kommunikation. Im Rahmen eines offenen Diskursgeschehens sollen Meinungen artikuliert und aufeinander bezogen werden können, und so zur Herausbildung einer herrschenden Position führen. Die dritte und letzte Strategie, um mit der faktischen Herausforderung des *iǧmāʿ* umzugehen, diskutiert dessen Anspruch einheitlicher Positionsfindung. Kann es tatsächlich sinnvoll sein, dass alle Muslime in Bezug auf eine kontroverse Frage dieselbe Position beziehen? Als Gegenvorstellung zur Konformität der islamischen Gemeinde etabliert sich die Idee einer von Gott bewusst gewollten Diversität. „Die muslimischen Gelehrten sind“, so heisst es in einer prophetischen Überlieferung, „wie Sterne am Himmel. Gleich wem ihr folgt, weisen sie euch Orientierung“.[575] Die Überlegungen zur muslimischen Vorstellung gemeinschaftlichen Konsenses stehen so betrachtet in einem unmittelbaren Zusammenhang zur Einordnung von Dissens. Die daraus entwickelte „Lehre über den Umgang mit Dissens (*ʿilm adab al-iḫtilāf*)“ versucht ein überzeugendes Gleichgewicht zwischen Konformität und Devianz herzustellen und auf die Frage zu rea-

573 Hourani: *Authority of Consensus.* S. 22–24.

574 Hallaq, Wael B. (1986): *On the authoritativeness of Sunni consensus.* In: *International Journal of Middle East Studies* 18 (4). S. 427–454. S. 431–433.

575 Baghdādī: *Kitāb al-faqīh wa-al-mutafaqqih.* Kap. VII. S. 71.

gieren, in welcher Hinsicht innermuslimischer Dissens statthaft sei und in welcher nicht.[576]

Die Befürchtung einer verheerenden Spaltung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft ist indessen zum einen historisch, d. h. vor allem durch die Erfahrungen während der Nachfolgekonflikte um den Tod Muhammads begründet. Zum anderen warnt der Koran selbst wiederholt vor einem Auseinanderdriften der muslimischen Gemeinde: „Und haltet fest, alle zusammen, an der Verbundenheit mit Gott, und entfernt euch nicht voneinander" (3:103).[577] Es ist mit Blick auf die islamische Wissenskonzeption daher von zentraler Bedeutung, wenn als möglicher Grund für das Auseinandergehen der muslimischen Gemeinde ihre Zerstrittenheit in Wissensfragen angegeben wird: „Und erst nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war, teilten sie sich – in gegenseitiger Auflehnung – in verschiedene Gruppen" (42:14; vgl. auch 3:105; 98:4).[578] Wissen kann so verstanden Erkenntnis, Glück und Heil erbringen, aber es kann auch zu Zersplitterung und Verderbnis führen. Gerade die Idee eines islamischen Konsenses bewegt sich demgemäss auf einem schmalen Grat zwischen gewinnbringender Orientierung und Vergewisserung einerseits und dem Risiko der innerreligiösen Fragmentierung andererseits.[579]

So bleibt ein idealistischer autoritativer Anspruch nach einer islamischen Konsensbildung in der Summe weitgehend uneinlösbar. Es sind nicht nur organisatorische Hindernisse, die der weitläufigen Herstellung eines islamischen Konsenses entgegenstehen. Es sind vor allem auch punktuelle Lücken seines konzeptionellen Entwurfes, die dem *iǧmāʿ* als Instrument der innovativen Regulierung islamischer Normativität und Lebenspraxis zusetzen. Wael Hallaq kommt vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, dass die Autorität des *iǧmāʿ* im Grunde gar nicht in einer jetztzeitigen Entscheidungskraft liege, sondern in einer rückwirkenden Bewährung eingeschlagener Praxis.[580] Dies würde wiederum bedeuten, dass der islamische Konsens seine Autorität wesentlich aus der Retroperspektive gewinne. Im Hinblick auf einen späterhin einzuführenden Entwurf einer islamischen Diskurstheologie zeigen sich nichtsdestotrotz jene Ansätze am aussichtsreichsten, die den islamischen Konsens im Sinne einer konzentrischen Zirkulation und Verhandlung von disparaten Positionen in einem offen zugänglichen Diskursraum verstehen.[581]

---

576 Vgl. ʿAlwānī, Ṭāha Ǧābir Fayyāḍ al- (2013): *Verhaltensethik einer innerislamischen Streitkultur. Übersetzt und mit Einführung von Bacem Dziri.* Frankfurt am Main.
577 Übersetzung nach: Asad: *Botschaft des Koran.*
578 Übersetzung nach: Paret: *Der Koran.*
579 Hourani: *Authority of Consensus.* S. 27–28.
580 Hallaq: *Gate of ijtihād.* S. 25.
581 Vgl. Kap. V.

2.3.3 Traditionelles muslimisches Lernen unter Reformdruck

Das muslimische Verständnis von Wissen und Wissenschaften hat das kulturelle Erscheinungsbild muslimischer Lern- und Lehranstalten wie auch die Bedeutsamkeit didaktischer Instrumente stark geprägt. Vielfach ist bereits die ausserordentliche Bedeutung des Auswendiglernens aufgefallen.[582] Ulrich Marzolph schlägt daher vor, das Auswendiglernen neben dem Lesen und Schreiben als „dritten Faktor der Alphabetisierung" aufzufassen.[583] Die weitverbreitete muslimische Praxis des Auswendiglernens ist sicherlich eine Folge des zentralen Verständnisses von islamischem Wissen als Überlieferungsgeschehen: Das Memorieren kodifizierter Texte, allen voran des Korans, wird bereits in der frühkindlichen Erziehung angesetzt und stellt den Anfangspunkt jeder konventionellen Gelehrtenlaufbahn dar. So fügt es sich, wenn der Koran sich autoreferentiell als „Lesung" bezeichnet und sich als Transkription multiperspektivischer Kommunikationssegmente versteht. Das Auswendiglernen als Technik der Vermittlung verweist zugleich auf die Bedeutsamkeit des Erinnerns, wie sie bereits als erste Leitkategorie islamischer Traditionalität ausgeführt wurde.[584]

Kulturwissenschaftlich ist zudem bemerkenswert, dass das muslimische Lehren und Lernen sich kaum auf einen einzigen Raum beziehungsweise auf eine einzige Gebäudeinstitution beschränkt. Zum Zeitpunkt des historischen Beginns des muslimischen Lehrens und Lernens waren es bevorzugt die Gebetshallen in den Moscheen, die den muslimischen Gelehrten als Orte ihrer Lehrzirkel dienten.[585] Mit der Weiterentwicklung der Moscheen zu Multifunktionsanlagen wurden häufig spezifische Lernräume architektonisch mitbedacht, sogenannte Madrasen, die zumeist der Primärbildung vorbehalten waren. Im Bereich der Hochqualifizierung haben sich hingegen vermehrt themenspezifische Lehrhäuser, z. B. das sogenannte *dār al-ḥadīṯ* für den Bereich der Hadithwissenschaft, oder auch akademische Lehranstalten für die theologische Elitenbildung etabliert.[586]

Für die Professionalisierung innerhalb der islamischen Gelehrsamkeit ist besonders die systematische Gründung von akademischen Lehreinrichtungen in den Regionalhauptstädten von Nischapur bis Bagdad unter dem seldschukischen Wesir

---

582 Vgl. Gent, Bill (2016): *The hidden Olympians. The role of huffaz in the English Muslim community.* In: *Contemporary Islam. Dynamics of Muslim Life* 10 (1). S. 17–34; Gent, Bill (2011): *The world of the British hifz class student. Observations, findings and implications for education and further research.* In: *British Journal of Religious Education* 33 (1). S. 3–15; Makdisi, George (1981): *The rise of colleges. Institutions of learning in Islam and the West.* Edinburgh. S. 99–105.

583 Marzolph: *Islamische Kultur als Gedächtniskultur.* S. 301.

584 Marzolph: *Islamische Kultur als Gedächtniskultur.* S. 302.

585 Nadwī: *Al-Muḥaddithāt.* S. 81–82.

586 Nadwī: *Al-Muḥaddithāt.* S. 82–84.

Niẓām al-Mulk im 5./11. Jahrhundert von ausschlaggebender Bedeutung.[587] Die Bemühungen des Wesirs, den islamischen Wissenschaftsbetrieb zu zentralisieren und zu standardisieren sind für die islamische Vormoderne historisch einmalig. Die Etablierung der Niẓamiyya-Akademien ist dementsprechend mit einigen Störgeräuschen verbunden gewesen und wurde nicht von allem muslimischen Gelehrten begrüsst.[588] Einerseits fürchteten zahlreiche muslimische Gelehrte damaliger Zeit eine weitere Scholastisierung des islamischen Wissens, die dem Ideal der Lebendigkeit von Erkenntnis in der Praxis entgegenwirke. Andererseits kreierte insbesondere die gezielte politische Privilegierung bestimmter Theologie- und Rechtsschulen in den Akademien einiges an Argwohn. Es ist insofern von Interesse festzustellen, dass die doch mit einiger politischer Macht vorangetriebene Implementierung eines einheitlichen Ausbildungssystems zur Zeit der Seldschuken (1071–1299) in der islamischen Welt kaum eine nachhaltige institutionelle Kontinuität fand. Die Dezentralität muslimischen Lehrens und Lernens sollte sich trotz aller politischen Konzentrationsbestrebungen weitgehend erhalten können, sodass von zahlreichen weiteren Lernorten wie Privathäusern, Freizeitanlagen oder Werkstätten ausgegangen wird.[589] Untersuchungen über das muslimische Lehrwesen während der ägyptischen Mamluken-Dynastie (1260–1517) haben diesen Charakter der Informalität und Dezentralität muslimischen Lernens bestätigt, und sie zeigen damit ein in der muslimischen Welt vermutlich weitgehend vorherrschendes Gegenmodell zum Versuch einer institutionellen Formalisierung und Zentralisierung des muslimischen Lehrwesens auf.[590] Ähnliches ist für den akademischen Lehrbetrieb zu beobachten. Weil die Autorisierung von Wissen stark personal und von Lern- und Lehrbeziehungen zwischen Meistern und Adepten geprägt ist, und die Meister idealerweise immer in Bewegung gedacht werden, etabliert sich das Lehr- und Lerngeschehen entlang der räumlichen Bewegungen ebenjener Gelehrter.[591] Für die Verhandlung islamischer Normativität hat dieses Merkmal zur Konsequenz, dass die Etablierung von Normen und Werten eng mit Prozessen kollegialer Akzeptanz oder Abwendung einhergeht.[592]

587 Vgl. Talas, Asad (1939): *L'Enseignement chez les Arabes. La Madrasa Nizamiyya et son histoire.* Paris.

588 Makdissi, George (1963): *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hégire).* Damaskus. S. 293–383.

589 Eickelman: *Art of memory.* S. 496.

590 Berkey, Jonathan Porter (2017): *The transmission of knowledge in medieval Cairo. A social history of Islamic education.* Princeton. S. 18–20.

591 Berkey: The transmission of knowledge. S. 18.

592 Lohlker: *Neuerungen und Kanon.* S. 159.

Der Einzug der globalen Moderne und der Innovationsdruck, der seitdem besteht, setzten die traditionellen muslimischen Lehr- und Lernkulturen indessen massiv unter Druck. Am Beispiel der in die jeweiligen Moscheekomplexe in Fes bzw. in Marrakesch eingebetteten *Qarawiyyin*- und *Yūsufiyya*-Lehranstalten zeigt Eickelman exemplarisch auf, wie die traditionellen muslimischen Lehrsysteme, trotz gewisser Reformbestrebungen (Formalisierung von Curricula und Prüfungsverfahren, Einführung von Aufnahmetests), den Anschluss an allgemeine Standards der zeitgenössischen Bildungsorganisation verloren haben.[593] Gerade auch eine muslimische Didaktik, die mittels jener Instrumente wie dem Auswendiglernen und der Wiederholung etablierter Lehrsätze auf die zentrale Bedeutung von Überlieferungswissen ausgerichtet ist, gerät im Zuge moderner Lehr- und Lernvorstellungen unter enormen Rechtfertigungsdruck. Die parallele Entstehung und Entwicklung staatlicher Bildungssysteme in vielen muslimischen Ländern hat zugleich dazu geführt, dass die ehemals hohe soziale Reputation religiöser Wissensanstalten enorm zugunsten staatlicher Erziehungs- und Bildungsanstalten zurückgegangen ist.[594] Traditionelle islamische Bildung führt in vielen muslimischen Gesellschaften seither entweder ein randständiges Dasein, wie Eickelman für traditionelle Lehreinrichtungen in Marokko festhält, oder ihr gelingt es, am Beispiel einiger Staaten Südasiens oder der Türkei, in Vertretung staatlicher Bildungsaufträge bzw. durch Überführungen in staatliche Trägerschaften in anderer institutioneller Form weiterbestehen zu können.[595]

593 Eickelman: *Art of memory.* S. 488–489.

594 Eickelman: *Art of memory.* S. 508.

595 Malik, Jamal (2006): *Madrasah in South Asia.* In: Ibrahim M. Abu-Rabiʿ (Hg.): *The Blackwell companion to contemporary Islamic thought.* Oxford. S. 105–121. S. 110; Pacaci, Mehmet; Aktay, Yasin (2006): *75 years of higher religious education in modern Turkey.* In: Ibrahim M. Abu-Rabiʿ (Hg.): *The Blackwell companion to contemporary Islamic thought.* Oxford. S. 122–144. S. 122–123.

IV Zweite Synthese: Erinnerung und Wissen als Bedingungen von Wandel

> Einer dieser Grundsätze [der Lebenseinheit der kulturellen Erscheinungen] dürfte der sein, daß Stillstand in einer Geisteskultur den Anfang des Verfalls bedeutet. Wenn also auf einem Gebiet, und sei es ein moralisches, der Versuch aufgegeben wird, im Sinne eines materiellen Bodengewinnes weiterzukommen oder von der persönlichen oder zeitgemäßen Situation aus ein positives Verhältnis zu den Zielen der betreffenden Bestrebung zu finden, bzw. zwischen beiden einen Einklang zu schaffen, so ist das als ein untrügliches Zeichen zu betrachten, daß die betreffende Erscheinung im Niedergang, vielleicht einem zeitbedingten Niedergang, begriffen ist; dem betreffenden Geistesleben ist das Interesse und damit das Lebensblut entzogen, und es wird nur noch als tote Schale, als leeres Gehäuse weitergeschleppt und vielleicht bald liegen gelassen.[596]

Fritz Meiers Diagnose zu Lebendigkeit und Absterben jedweder Geisteskultur ist ausgesprochen scharf, und sie verbalisiert das, was muslimische Gelehrte vielfach im Rahmen der Kontroversen um die Lebendigkeit der *sunna* (*iḥyāʾ as-sunna*) und ihrem Absterben (*imātat as-sunna*) reartikuliert haben.[597] Meier räumt der muslimischen Geisteskultur zugleich durchaus ein vorhandenes Streben nach Vitalität und eben nach Verhinderung des Absterbens ein, insofern seiner Auffassung nach vor allem die islamische Mystik regelmässige Versuche unternimmt, jenen konstruktiven Einklang zwischen den Zielen der Geistestradition und den zeitgemässen Situationen ihrer Anhänger herzustellen.[598] In den folgenden Überlegungen geht es daher um eine Bilanzierung der bisher gewonnen Erkenntnisse und um ihre Zuspitzung hin auf die Leitfrage nach Möglichkeiten von Wandel innerhalb islamischer Hermeneutik. Die bisherigen Erörterungen zum Zusammenhang von Erinnerung und Wissen als Leitkategorien islamischer Traditionalität dienen den nachfolgenden Überlegungen als Grundlage.

596 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 149 – 150.
597 Goldziher: *Hadith and Sunna.* S. 66.
598 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 150.

 https://doi.org/10.1515/9783110794656-005

1 Präzedenzlastigkeit und Textbezüglichkeit

Darstellung und Diskussion dominanter Formen des islamischen Erinnerns und Wissens haben ein spezifisches Charakteristikum des muslimischen Geisteslebens freigelegt, welches darin besteht, dass Erinnerung und Wissen primär aus den Erfahrungen der Vergangenheit erschlossen werden. Beide Vorstellungen des Erinnerns und des Wissens sind daher eng verflochten mit Begriffen der Gewohnheit und der Bewährung bzw. mit Prozessen der Selbstverständlichwerdung. Gleichzeitig hallt in beiden Leitkategorien islamischer Traditionalität eine deutlich vernehmbare Intention nach lebenspraktischer Relevanz und Umsetzung nach. Islamische Traditionalität formuliert kein Interesse an abstrakter Erörterung, sucht jedoch nach stets zu erneuernder Konnektivität zu jenem Moment der historischen Stiftung islamischer Offenbarung. Die im Laufe der Institutionalisierung muslimischer Autorität und Normativität herbeigeführte Singularisierung jener historischen Situation der Traditionsstiftung bedingt jedoch eine Haltung, die als *Präzedenzorientierung* des islamischen Denkens beschrieben werden kann:

> Das islamische Gedächtnis bezieht seine Identität aus den normativen Ereignissen der islamischen Frühzeit. Nicht nur der Vorbildcharakter des Religionsstifters spielt hierbei eine Rolle, sondern auch die Tatsache, dass Mohammed selbst sich im Anschluss an die koranische Formulierung (Sure 33,40) als „Siegel der Propheten“ (*ḫātam al-anbiyyā*ʾ) bezeichnet hat: Die Offenbarung an die Propheten ist abgeschlossen, und ihrer Interpretation sind durch die zeitlich unmittelbar anknüpfenden Ereignisse und Personen enge Grenzen gesetzt.[599]

Islamische Autorität und Normativität legitimieren sich demnach primär über die historische Vorzeitigkeit. Sobald sich eine Problemstellung auftut, schauen muslimische Gelehrte demzufolge zuerst, ob sie in der Geschichte einen identischen Präzedenzfall ausfindig machen können. Existieren keine identischen historischen Präzedenzfälle, so werden vergleichbare Situationen gesucht, die die Anwendung analogischer Schlussfolgerungen zulassen.

Das Rekurrieren auf Erfahrungswissen ist sicherlich grundsätzlich nützlich und erlaubt eine gewisse Entlastung von der Unsicherheit des Unbekannten. Zugleich wird allerdings deutlich, dass die Orientierung an Erfahrungswissen eine elementare Annahme über die Existenz des Menschen präjudiziert. Denn die Vorstellung von Präzedenz setzt die Annahme voraus, dass historische Situation und gegenwärtige Situation immerzu vergleichbar, wenn nicht gar identisch seien. Die in der Exegese weitverbreitete Auffassung des Vorhandenseins von exemplarischen Archetypen im Koran, die in ihrem Gehalt universal gelten und sich zu unter-

599 Marzolph: *Islamische Kultur als Gedächtniskultur.* S. 316.

schiedlichen Zeiten konkret manifestieren, spiegelt diese Prämisse. Aziz Al-Azmeh bemerkt diesbezüglich: „Arguments from authority fully recapitulate this structure (i.e. the ontological primacy of the archetypes). They are premised on the virtual notion of temporality consequent upon an ontology of identity".[600]

So kommt es, dass einige muslimische Gelehrte die koranische Wendung „(5:3) Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt (*al-yauma akmaltu lakum dīnakum*)"[601] im Sinne einer substantiellen Verdichtung aller potenziell möglichen Situationen menschlicher Existenz im koranischen Text verstehen;[602] bzw. mit den Worten Al-Azmehs, die Idee der Vorwegnahme aller möglichen Lebenssituationen des Menschen erlaube keine „*lacunae*".[603] Eine mögliche Reaktion auf diese Annahme, um dennoch eine gewisse interpretative Dynamik zuzulassen, besteht im Übergang von einer litteralistischen zu einer figurativen Exegese. Die substanzielle Verdichtung im koranischen Text liesse sich also nur auflösen, wenn man von der Polyvalenz des Schriftbildes ausginge und damit an Variabilität in der Auslegung gewönne. Die Aufgabe der Textgelehrten bestünde dann darin, aus der im Buchstaben verdichteten Universalität aller potenziellen Lebenssituationen des Menschen eine angemessene Bedeutung für die jeweils partikulare historische Wirklichkeit zu gewinnen. Aus dieser Vorstellung resultiert die vielfach vorzufindende Forderung nach Textbezüglichkeit (*ḥuǧǧiyya-t an-naṣṣ*): Die Aktualisierung des islamischen Geistes müsse sich auf einen konkreten normativen Text beziehen, ansonsten sei ihre Legitimation hinfällig.[604]

Die Forderung nach zwingender Bezugnahme auf einen kanonischen Text wird durch die von einigen muslimischen Gelehrten vertretene Grundregel verschärft, dass je langwieriger und komplexer die Interpretationsleistung ausfalle, desto unwahrscheinlicher damit eine legitime Intention des Textes erfolgreich getroffen ist. So lässt sich wiederholt die Tendenz traditionalistischer muslimischer Gelehrter feststellen, jegliche Instrumente, die den Interpreten mehr Spielraum für die Herstellung eines Einklangs zwischen mutmasslichen Zielen der Tradition und den realen Lebensumständen der Menschen bieten könnten, einhegen zu wollen. Der Verweis auf die Notwendigkeit eines Textbezugs bildet hierfür ein zentrales Mittel. Dies liess sich bereits in der Eingrenzung des *iǧmāʿ* bei aš-Šāfiʿī beobachten und gilt gleichermassen für die Legitimität des *iǧtihād:* Existiert ein Text, so brauche es nach Auffassung ebenjener Gelehrtenkreise keine eigenständige Interpretation (*lā iǧtihād maʿa n-naṣṣ*); das strikte Festhalten an einer zwingenden Textbezüglichkeit

600 Azmeh: *The times of history.* S. 77–78.
601 Übersetzung nach: Paret: *Der Koran.*
602 Wielandt: *Offenbarung und Geschichte.* S. 40–48.
603 Azmeh: *The times of history.* S. 79; vgl. auch: Ahmad: *Fatigue.* S. 28–30.
604 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 181.

jeglicher Reflexion, die für sich beansprucht, islamisch relevant zu sein, neutralisiert jene Instrumente muslimischer Entscheidungsfindung, die einen Bezug zu den Lebenswirklichkeiten von Musliminnen und Muslimen herstellen wollen.[605]

Die Singularisierung der historischen Stiftungssituation, die sich im Vorzug von Erfahrungswissen und in der Lehre der Textbezüglichkeit manifestiert, grenzt den Handlungsspielraum für aktualisierende Deutungen insofern stark ein. Inwiefern die koranische Botschaft tatsächlich beansprucht, in absoluter Hinsicht alle Partikularia menschlicher Existenz regeln zu wollen, ist berechtigterweise zu hinterfragen und wurde in der islamischen Theologiegeschichte immer wieder kontrovers diskutiert. Die Überlieferung bezüglich der Entsendung des Muʿāḏ ibn Ǧabal in den Jemen und die Frage Muhammads, wie er denn unter den Menschen richten wolle, bietet einiges an Aufschluss. Der Gefährte Muhammads gab laut Überlieferung an, entlang des Korans, dann entlang der *sunna*, dann entlang des *iǧmāʿ*, und schliesslich durch autonomes Abwägen auf eine vertretbare Entscheidung kommen zu wollen; und Muʿāḏ wird von Muhammad für seine Herangehensweise beglückwünscht. Wären alle denkbaren Lebenssituationen des Menschen im koranischen Wortlaut bereits komprimiert und vorkodiert vorfindlich, dann wäre die Zustimmung Muhammads hinsichtlich der Haltung des Muʿāḏ ungerechtfertigt. Die Relevanz von Erfahrungswissen gerade im Hinblick auf das Erinnern und Wissen um den historischen Stiftungsmoment des Islams ist nicht von der Hand zu weisen; werden die Möglichkeiten und Instrumente der generationellen Neuakzeptanz und letztlich der Neuerschliessung des Stiftungssinns jedoch zu stark eingeschränkt, dann muss das Tradierungsgeschehen selbst als unvollständig erachtet werden.

2 Gemeinschaft als Korrektiv und die Kraft des *sensus communis*

Es sind zwei Begriffe, die im Hinblick auf die Bestimmung der muslimischen Vorstellung von Konsensualität relevant werden: *iǧmāʿ* und *sunna.* Beide Begriffe weisen eine reichhaltige und gleichermassen wechselhafte Bedeutungsgeschichte auf. Für die Auffassungen von *sunna* hat sich gezeigt, dass diese einmal als Lehre der Vorbildlichkeit Muhammads verstanden wurde, ein anderes Mal jedoch als Summe eines muslimischen Meinungs- und Urteilsbildungsprozesses. Ähnliches lässt sich für die Bedeutungsgeschichte des Begriffs *iǧmāʿ* nachweisen. Auch hier existieren zahlreiche Hinweise dafür, dass die Meinungsbildung im diskursiven Prozess einer Konsensfindung zu geschehen habe. Die Einheit der muslimischen Gemeinde bildet

605 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 6.

dafür ein wichtiges Ideal, doch gleichwohl besteht eine gewisse Sensibilität für eine als legitim erachtete innermuslimische Diversität und Diskrepanz.

Die Muhammad zugeschriebene Aussage: „Meine Gemeinde einigt sich nicht auf einen Irrtum (*lā taǧtamiʿu ummatī ʿalā ḫaṭaʾin*)“[606], hat zum Ergebnis, dass die Aktualisierungsleistungen muslimischer Gelehrter intensiv an die Akzeptanz durch die muslimische Gemeinschaft gebunden werden. Viele muslimische Gelehrte verstehen die Aussage zudem als Garantie: Das, was nicht von der Gemeinschaft akzeptiert wird, könne nicht göttlich gutgeheissene Interpretation einer Aktualisierung sein. Für die Bemühung um Aktualisierung bedeutet dies, dass jeder Aktualisierungsvorschlag durch die gemeinschaftliche Prüfung gehen muss, nur dann erhält sie das Sigel göttlicher Legitimation, da die Gemeinde sich ja nicht irren könne. Die Bindung der Vorschläge von religiöser Aktualisierung an die Zustimmung der Gemeinde weist einige Vorteile, aber auch Nachteile auf. In seinen Überlegungen zum Traditionsbegriff und unter Verweis auf die Philosophie des Giambattista Vico hat Hans-Georg Gadamer auf die produktive Bedeutung des *sensus communis* hingewiesen:

> Was dem menschlichen Willen seine Richtung gebe, meint Vico, sei nicht abstrakte Allgemeinheit der Vernunft, sondern die konkrete Allgemeinheit, die die Gemeinsamkeit der Gruppe, eines Volkes, einer Nation oder des gesamten Menschengeschlechts darstelle. Die Ausbildung dieses gemeinsamen Sinnes sei daher für das Leben von entscheidender Bedeutung.[607]

Gadamer differenziert demgemäss zwei Dimensionen der Sinnherstellung, eine abstrakte Allgemeinheit der Vernunft und eine konkrete Allgemeinheit der Gemeinschaft. Verstehen wir Tradition als Bemühen um die Aktualisierung eines Sinngehalts, der im Modus der Erinnerung innerhalb unterschiedlicher Generationen einer Erinnerungsgemeinschaft weitergetragen wird, dann ist Gadamers Verweis auf die Zentralität des *sensus communis* elementar für das Verständnis von Aktualisierung. Das muslimische Bemühen um Gemeinschaftskonsens zeugt von einer wichtigen Sensibilität für das Umsetzungspotenzial der Traditionsziele innerhalb der Traditionsgemeinschaft. Gleichwohl bilden die Sakralisierung des islamischen Konsenses und die Unklarheit über die Bedingungen seines tatsächlichen Zustandekommens zwei relevante strukturelle Schwächen eines solch vorherrschenden islamischen Konsensbegriffs. Wie lässt sich verhindern, dass eine Gruppe aus der Gesamtheit der muslimischen Gemeinschaft den Prozess der Konsensbil-

606 Überliefert von ʿAbdullāh ibn ʿUmar und aufgenommen in der Ṣaḥīḥ-Sammlung des at-Tirmiḏī. Referenz nach: https://www.dorar.net/hadith/sharh/83968 (eingesehen am 11.9.2021).
607 Gadamer: *Gesammelte Werke.* S. 26.

dung dominiert? Wer entscheidet, welcher Bedarf überhaupt an Konsensbildung besteht, also wann Streitfragen verhandelt werden und wann nicht? Derlei Fragen bleiben aufgrund mangelnder konzeptioneller Entwicklung des islamischen Konsensbegriffs bisher offen und verhindern damit letztlich auch die mit Gadamer herausgestellte Einheit von Aktualisierungsleistung und Gemeinsinn. In dieser Unbestimmtheit droht sich die ursprünglich sinnvolle Funktion der Gemeinschaft als elementarer Partner der Aktualisierungsleistung in eine Hinderungsrolle zu verkehren.

3 Affirmation und Dekonstruktion: Idealer Islam vs. nachlässiger Mensch

Der Ausgangspunkt jeder religiösen Weltdeutung ist unbestritten zunächst einmal die Affirmation: Der Anspruch der islamischen Stiftung besteht grundsätzlich darin, Glaubende auf ein heilvoll gedeutetes Leben hinzuorientieren.[608] Dieser erbauliche Charakter islamischer Religiosität hat seinen Widerhall in einer breiten kulturellen Produktion von der Literatur bis hin zur Kunst gefunden. Gleichwohl sollte nicht verkannt werden, dass aller religiöser Weltdeutung zugleich ein inhärenter Moment der Dekonstruktion eigen ist, dann nämlich, wenn Gesandte und Propheten reklamieren, auf religiöse, ethische oder soziale Missstände zu reagieren.[609] Die Dynamik von Affirmation und Dekonstruktion lässt sich dabei nicht auf einen Gegensatz von intern und extern reduzieren, d. h., dass Affirmation der immerwährende interne Zustand einer Gruppe sei und Dekonstruktion immer eine Anfrage von extern darstelle. An dieser Stelle wird im muslimischen Bewusstsein unmittelbar eine Assoziation gewahr, laut welcher Muhammad gefordert habe: „Unterstütze deinen Bruder, ob er Unrecht begeht oder unter Unrecht leidet." Als Muhammad zurückgefragt wurde, wie man jemanden helfen solle, der selbst Unrecht begeht, soll dieser gesagt haben: „Indem du ihn mit aller Macht davon abhältst!"[610] Affirmation und Dekonstruktion können so verstanden Momente ein und derselben Tradition und ein und derselben Traditionsgemeinschaft sein. Interne Kritik ist dann genauso Bestandteil der Aktualisierungsleistung wie die Hervorbildung von affirmativen Wahrnehmungen der Solidarität und Orientierung.

608 Brown: *Rethinking tradition in modern Islamic thought.* S. 129.

609 Bodenstein, Mark Chalil (2013): *Der Prophet in der Revolte.* In: Anja Middelbeck-Varwick, Mohammad Gharaibeh, Hansjörg Schmid und Aysun Yaşar (Hg.): *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam.* S. 223 – 235. S. 228 – 234.

610 Buḫārī: *Ṣaḥīḥ.* Hadith-Nr. 2444.

Die dominant gewordene Vorstellung der Singularität der frühislamischen Gemeinde bedingt nun, dass die auf sie bezogene gruppeninterne Affirmation leicht verabsolutiert, jeder Moment der Dekonstruktion dagegen von ihr abgewendet wird. Dieser Umstand tritt sehr deutlich anhand der bereits dargestellten Lehrauffassung zu Tage, dass allen Muslimen der ersten drei Generationen pauschal Integrität und Gerechtigkeitshandeln zugeschrieben wird. Aufgrund der Vorstellung, dass jede islamische Normativität ihre Legitimität in einer historischen Präzedenz finden müsse, kann die Rezeption dieser historischen Präzedenz nicht anders als absolut affirmativ sein. Die Konsequenz für das muslimische Aktualisierungsbemühen hat sich bereits in der Diskussion um die Jahrhundertreform angebahnt. Das vorherrschende muslimische Reformverständnis ist weder Aktualisierung noch Revision noch Restauration, sondern Überwindung der Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit, die sich vornehmlich in der Annahme einer Opposition von Idealität des Islams und Unvermögen des Menschen manifestiert. Man könnte der Entwicklung dieses vorherrschenden Reformverständnisses die Intention abgewinnen, die Angleichung von Praxis an Ideal sei ein Bemühen um lebendige, performative islamische Tradition. Die Vitalität von Glaubens- und Wertvorstellungen in der lebensweltlichen Praxis ist wie geschildert der formulierte Zweck der religiösen Stiftung. Die Schieflage im Verhältnis von Ideal und Wirklichkeit bedingt jedoch zugleich eine unvorteilhafte Relation von religiöser Affirmation und Dekonstruktion, und führt letztendlich dazu, dass die Aktualisierung von Sinn nahezu ausschliesslich als *Korrektur* verstanden wird.[611] Erschwerend kommt hinzu, dass die geistigen und kulturellen muslimischen Bemühungen um eine gewisse Elastizität der islamischen Tradition seit dem zweiten grossen zivilisatorischen Bruch der islamischen Welt im Zuge von Kolonialismus und Imperialismus eine enorme politische Schlagseite erfahren. Das Bedürfnis nach stabiler staatlicher Souveränität zahlreicher moderner muslimischer Nationalstaaten baut so betrachtet unterbewusst auf ein über Jahrhunderte kultiviertes religiös-muslimisches Verständnis einer Diskrepanz von Ideal und Wirklichkeit auf und wird nun in zivilisatorischem Massstab angelegt. „Der Islam führt immer zu Idealzuständen; dort wo das nicht passiert, kommt nicht der wahre Islam durch“, gibt Rotraud Wielandt diese unheilvolle Verflechtung wieder.[612] Religiöse Gewissheit und zivilisatorische Prosperität werden so zu positiven wie auch negativen Kausalzusammenhängen addiert und hängen schicksalshaft zusammen.

Dieses vorherrschende Reformnarrativ, welches massgeblich von einer Korrektur der Diskrepanz von Ideal und Wirklichkeit ausgeht, findet seinen Widerhall

611 Chebel, Malek (2015): *Histoire de la réforme en Islam.* In: *Revue des Deux Mondes.* S. 32 – 44. S. 32.
612 Wielandt: *Offenbarung und Geschichte.* S. 65.

in einem vielfach ethnologisch festgehaltenen Auseinanderklaffen dessen, was Muslime nominell als Norm angeben und dem, was sie für ihr eigenes religiöses Handeln konkret verantworten.[613] Nominell wird an einer konsequenten islamischen Normativität und einem konsequenten Ideal festgehalten. Den konkreten Lebenswelten von Muslimen und Musliminnen entspricht diese nominelle Bejahung oftmals wenig. Dieses Phänomen lässt sich einerseits sicherlich im Sinne einer Qualität verstehen, Widersprüche und Ambiguitäten im religiösen Normen- und Wertebereich aushalten und zeitgleich disparate muslimische Lebensentwürfe faktisch gelten lassen zu können. Umgekehrt könnte dieses Phänomen jedoch auch als Indiz dahingehend gedeutet werden, dass religiös-ethische Diskurse in muslimischen Gesellschaften nicht mehr in der Lage sind, akkurat auf aktuelle Lebenswirklichkeiten zu reagieren und muslimische Gläubige jenseits eines künstlich aufrecht erhaltenen Sozialzwangs keine intrinsische Überzeugung in das ethische Potenzial des Islams aufzubringen vermögen.

4 Erste praktische Betrachtung: Tradition und Gendergerechtigkeit

Die in den letzten Jahrzehnten vor allem in westlichen Ländern etablierten Gender-Studies haben auch mit Blick auf Lebensverhältnisse von Frauen in mehrheitlich muslimischen Ländern zu einem systematischen Fokus auf Fragen der Geschlechtergerechtigkeit geführt. In der Folge sind breite interdisziplinäre Forschungsfelder entstanden, die Elemente aus den Women-Studies, der Islamwissenschaft, der Islamischen Theologie, der Soziologie und der Religionswissenschaft aufnehmen und je nach Erkenntnisinteresse zusammenführen; daraus ist eine globale Forschungs- und Diskursdynamik entstanden, die sich in entsprechender Terminologie muslimischer Kernsprachen widerspiegelt und neue Begriffe eingeführt hat wie *ǧandar* für Gender oder *an-nawʿ al-iǧtimāʿī* in analoger sprachlicher Äquivalenz für „kulturell konstruiertes Geschlecht“.[614]

Der globale Gender-Diskurs nimmt währenddessen den dominanten Antagonismus von Moderne und Tradition auf, sodass Moderne und Tradition zu zentralen diskursiven Bezugsgrössen in der Darstellung von Geschlechterwirklichkeiten werden – der Traditionsgrad einer Gesellschaft gilt dann als automatischer Indi-

613 Marzolph: *Islamische Kultur als Gedächtniskultur.* S. 299.
614 Dennerlein, Bettina; Farag, Sarah (2019): *Arabische Region. Orientalismuskritik und Transkulturalität.* In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch-Fechtelpeter (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung.* Wiesbaden. S. 1417–1426. S. 1418.

kator ihres Niveaus an Gleichberechtigung.[615] Neben dem Begriff der Tradition ist es vor allem die Identifizierung von Patriarchat, die für den feministischen Aktivismus zum politischen Kampfbegriff wurde. *Patriarchalismus* meint eine Form männlicher Herrschaftsstruktur, ob familiär oder institutionell gebettet, die eine Hierarchie von Geschlechterverhältnissen ausprägt und Formen der Unterordnung und Ausbeutung von Frauen bewirkt.[616] Eine spezifisch religiöse Konnotation gewinnt der Patriarchat-Begriff erstmals durch dessen Verwendung in der griechischen Bibelübersetzung, wo er in der Bedeutung des Stammvaters genutzt wird. Daraus leiten sich in der Folge Bezeichnungen für Kirchenväter, Bischöfe oder auch Bischofshöfe als *Patriarchen* her. Ein anderer Verwendungsstrang geht auf die Etablierung von Patriarchat als Terminus im römischen Recht zurück. Der *pater familias* gilt danach als oberster Vertreter des Hausstandes, dem Befugnis über Frauen, Kinder und Bedienstete gegeben ist.[617] Gegenwärtige feministische Kritik an traditionellen Familienordnungen schliesst demzufolge sowohl an Vorstellungen der Standesfamilie während der Feudalzeit als auch an Idealen der bürgerlichen Familie im Zuge der fortschreitenden Industrialisierung an, wo die Aufteilung von Erwerbsarbeit des Mannes und Care-Arbeit der Frau mit einer innerfamiliären Aufgabenzuordnung verknüpft gewesen ist, und deren subtiles Fortbestehen sich bis heute als sekundärer Patriarchalismus fortsetzt.[618] Mit Max Webers idealtypischer Differenzierung verschiedener Herrschaftsformen, wonach bürokratische (zweckrationale) von patriarchaler (traditioneller) Herrschaftslegitimation unterschieden wird, gewinnt die Assoziierung von Patriarchat und Tradition und damit andererseits die Opposition von Traditionalität und Rationalität an zusätzlicher Schärfe.[619]

Das diskursive Verhältnis von Gender-Studies, die sich aus ihrem Selbstverständnis heraus gleichzeitig oftmals als akademische Wissenschaft wie auch als

---

615 Winkel, Heidemarie (2019): *Tradition – Moderne. Ein ethnozentrischer Dualismus in der westlich-europäischen Geschlechterforschung.* In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch-Fechtelpeter (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung.* Wiesbaden. S. 105–114. S. 111.

616 Gerhard, Ute (2019): *Patriarchat – Patriarchalismus. Kampfparole und analytisches Konzept.* In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch-Fechtelpeter (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung.* Wiesbaden. S. 221–230. S. 221.

617 Gerhard: *Patriarchat – Patriarchalismus.* S. 222–224.

618 Winkel: *Tradition – Moderne.* S. 106.

619 Gerhard: *Patriarchat – Patriarchalismus.* S. 223–224. Vgl. auch Webers Darstellung patrimonialer Gesellschaften, die mittels eines administrativen und militärischen Apparats die Position eines Alleinherrschers stützen. Weber sah diese Form der Herrschaft für in Teilen der islamischen Welt als gegeben an. Rodinson, Maxime (1989): *Islamischer Partimonialismus – ein Hindernis für die Entwicklung des modernen Kapitalismus?* In: Wolfgang Schluchter (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik.* Frankfurt am Main. S. 180–189.

politischer und sozialer Aktivismus versteht, zum Diskursfeld Islam und Muslime ist derweil ausgesprochen komplex. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im Bezugsfeld Gender und Islam sehen sich einer komplizierten Spannung ausgesetzt, die auf der einen Seite, nach den historischen Erfahrungen des Imperialismus und Edward Saids Kritik an einem neuen Orientalismus, eine hegemoniale Oktroyierung eurozentrischer Rationalitäten verhindern, auf der anderen Seite jedoch augenscheinliche Missstände in der Geschlechterparität in zahlreichen muslimischen Gesellschaften adäquat ansprechen und bisweilen verändern will.[620] Die Auseinandersetzung mit Perspektivität, Positionalität und Normativität der Gender-Studies in Bezug auf Islam und Musliminnen entfacht seither grundlegende Diskussionen zur Universalität und Partikularität feministischer Diskurse und intersektionaler Ideologie- und Herrschaftskritik. Bereits Gayatri Spivak hat für die Kennzeichnung dieser Komplexität den Begriff des *double bind* aufgegriffen, um auf die teilweise unübersichtliche Simultanität von Sprech- und Machtpositionen aufmerksam zu machen. Gerade die Verflochtenheit der beiden Diskurskategorien „Gender“ und „Rassismus“ zeigen hier die Notwendigkeit der Reflexion des eigenen Eingebundenseins auf, etwa wenn mit Floris Biskamp gesprochen „weiße Frauen“ sich zu Retterinnen der „braunen Frau“ deklarieren oder andersherum „weiße Frauen“ vor „braunen Männern“ schützen wollen.[621] Juliane Hammer plädiert auf Grund dessen für die Offenheit und das Bewusstsein für eine *multiple Kritik*, nach der es möglich sein sollte, Kritik gleichzeitig in mehrere Richtungen äussern zu können, und dass die Kritik an einem Aspekt nicht als ideologische Entschiedenheit für die Gegenmeinung, im Sinne einer binären Gegenüberstellung von Standpunkten, aufgefasst werden sollte.[622] So nimmt Leila Ahmed beispielsweise vielfach pauschalisierende Zeichnungen muslimischer Frauen wahr, die ihrer Auffassung nach dem impliziten Zweck eines Kulturwettbewerbs dienten und insofern einen durchaus kulturhegemonialen Impetus besässen. Ahmed vermisst differenzierte historische Untersuchungen über die Wirklichkeiten muslimischer Frauen, vor allem mit Blick auf gesellschaftliche Verhältnisse der Spätantike und im Moment des Beginns des Islams.[623] Der Kritik fehlender historisch und kulturell differenzierter

620 Dennerlein; Farag: *Arabische Region.* S. 1418.

621 Vgl. Biskamp, Floris (2021): *Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit. Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von French Feminism in an International Frame und Can the Subaltern Speak?* In: Johanna Leinius und Heike Mauer (Hg.): *Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht.* S. 115–135.

622 Hammer, Juliane (2021): *Islam, Gender-Gerechtigkeit und Feminismus. The*logie als/der/durch Praxis.* In: Amir Dziri, Christian Ströbele, Armina Omerika und Anja Middelbeck-Varwick (Hg.): *Theologie – gendergerecht? Perspektiven für Islam und Christentum.* Regensburg. S. 37–60. S. 39–43.

623 Ahmed, Leila (2021): *Women and Gender in Islam.* New Haven. S. 2.

Untersuchungen hinsichtlich der vielfältigen Lebenswirklichkeiten muslimischer Frauen pflichtet Saba Mahmood bei. Mahmood moniert darüber hinaus, dass viele Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen in der Beschreibung von Geschlechterverhältnissen in muslimischen Gesellschaften von gewissen Wertprämissen ausgingen, die ihrer Auffassung nach zunächst nicht zwingend vorausgesetzt werden könnten bzw. in anderen kulturellen Dynamiken anderes codiert seien, in ihrer Grundhaltung allerdings dieselben Werte darstellten. Ein Absprechen von bestimmten Wertmarkern in muslimischen Gesellschaften wäre dann auf eine Nicht-Wahrnehmung jeweiliger Codierungen entsprechender Werthaltungen zurückzuführen, nicht allerdings unbedingt auf deren schlechthinniges Fehlen. Grundvorstellungen zu Wertbegriffen wie Handlungsmacht (*agency*) und Widerstand (*resistence*), Autonomie oder Heteronomie, müssten unter diesen Bedingungen rejustiert werden und könnten nicht als evident vorausgesetzt werden.[624] Mahmood verfolgt diesen Ansatz, indem sie in ihrer Untersuchung einer Kairiner Frauenbewegung ein verflochtenes und dynamisches Bild von Emanzipation und Unterordnung muslimischer Frauen zeichnet.[625]

Neben den methodischen Binnenreflexionen über die Aussagepositionen von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in einem mehrfach verflochtenen Diskursfeld „Gender und Islam“ sind die substantiellen Ergebnisse zu berücksichtigen, die sich vor allem mit religiös hergeleiteten Geschlechtervorstellungen auseinandersetzen und Ungleichheiten in muslimischen Gesellschaften identifizieren. Hier ist in den letzten Jahren vor allem seitens muslimischer Theologinnen eine beachtliche Literatur sozialkritischer und exegetischer Prägung entstanden. Ausgehend vom koranischen Primat der Gleichwertigkeit von Frau und Mann dekonstruiert Amina Wadud jene muslimischen Vorstellungen, die ihrer Auffassung nach zu frauendiskriminierenden Haltungen und Ordnungen führen. Die ontologische Gleichheit vor Gott, die für Wadud unabdingbar aus dem Koran herzuleiten ist, bildet für sie den Ausgangspunkt der Regulierung der gesellschaftlichen Sozialbeziehung zwischen den Geschlechtern.[626] Ebenso geht Ziba Mir-Hosseini vom Primat koranischer Gerechtigkeit und Fairness aus; zwei grundlegende Prinzipien, denen sich alle nachfolgenden Ausdeutungen geschlechtlicher Verhältnisse unterzuordnen hätten.[627] In Anlehnung an Arbeiten von Abdulaziz Sachedina[628] beteuert Mir-

624 Mahmood, Saba (2012): *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject.* Princeton. S. 5 – 17; 24.
625 Mahmood: *Politics of piety.* S. 40 – 78.
626 Vgl. Wadud, Amina (2005*): Qur'an and women. Rereading the sacred text from a woman's perspective.* Oxford; Wadud, Amina (2018): *Inside the gender jihad women's reform in Islam.* Oxford.
627 Mir-Hosseini, Ziba (2009): *The construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform.* Singapur. S. 2.

Hosseini zudem die Notwendigkeit, von einer veritablen „epistemologischen Krise" der intellektuellen Grundlegung muslimischer Geschlechterverhältnisse auszugehen und nicht bloss ein Problem akkurater Umsetzung der islamischen Botschaft zu veranschlagen; letztlich also das bereits dargestellte Argument, mit einer blossen *Korrektur* der Verhältnisse Geschlechter-Parität herbeiführen zu können.[629] In ähnlicher Weise argumentiert Asma Barlas, wobei Barlas der theologischen Konstruktion von Gleichheitsmodellen die Dekonstruktion von vermeintlich religiös legitimierten Vorstellungen der Ungleichheit von Mann und Frau hinzufügt. Barlas setzt sich hier als eine der wenigen muslimischen Stimmen systematisch mit dem Begriff des Patriarchats auseinander, indem sie dieses als kulturelles Instrument der Männerherrschaft begreift und weniger als gottgewollte islamische Sozialordnung.[630]

Im Hinblick auf den in dieser Untersuchung beleuchteten Begriff der Tradition lässt sich für die gegenwärtigen Bemühungen um eine gendergerechte Deutung islamischer Grundquellen beobachten, dass muslimische Theologen und Theologinnen in einen intensiven Umdeutungskampf um den Traditionsbegriff getreten sind. Die patriarchale Auslegung religiöser Quellen wird als Anti-Tradition gekennzeichnet und dem ursprünglichen Geist der islamischen Offenbarung paradigmatisch eine gendergerechte Grundhaltung zugesprochen.[631] In Konsequenz dieser Grundhaltung wird eine historische Dekonstruktion frauendiskriminierender Narrationen vorgenommen, und zugleich versuchen muslimische Theologen und Theologinnen, Deutungsalternativen aufzuzeigen. Der Erfolg der Umdeutung islamischer Tradition zum Zweck einer stärkeren Sensibilisierung für gendergerechte Auslegung hängt damit massgeblich von der Überzeugungskraft und der Kohärenz alternativer Deutungsangebote ab. Zahlreiche Theologen und Theologinnen haben inzwischen bemerkenswerte Untersuchungen zur Revision muslimischer Geschlechterperspektiven beigetragen und zeigen eine breite Varianz an

628 Vgl. Sachedina, Abdulaziz: *Woman half-the-man? Crisis of male epistemology in Islamic jurisprudence:* http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/woman_half_the_man_crisis_of_male_epistemology_in_islamic_jurisprudence/ (eingesehen am 14.3.2022).

629 Mir-Hosseini: *The construction of gender.* S. 3.

630 Barlas, Asma (2002): *Believing women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an.* Austin. S. 93–128.

631 Exemplarisch: „Two competing voices can be detected, the one inspired by revelation and the other constrained by the social order. While the first is an egalitarian voice, reflecting the justice of Islam, the second is a patriarchal voice, reflecting social, cultural and political expediencies." Mir-Hosseini: *The construction of gender.* S. 4.

unterschiedlichen Ansätzen auf, von historischen über ethnologischen bis hin zu exegetischen.[632]

Einige dieser Untersuchungen arbeiten sich minutiös an mutmasslichen Überlieferungen des Propheten Muhammad ab, andere wiederum konzentrieren sich auf das Mittel der Koranexegese. Fatima Mernissi etwa hat im Hinblick auf die kolportierte Aussage Muhammads, dass eine Frau an der Spitze eines Volkes dessen Untergang bedeute, vorgebracht, dass der historische Kontext eine frauenfeindliche Deutung ausschliesst. Muhammad soll die Aussage im Kontext der politischen Rivalität zwischen seiner aufstrebenden muslimischen Gemeinschaft und der benachbarten persischen Sassaniden-Dynastie gemacht haben. In einer Reihe von Thronwechseln sollen demnach auch zwei politische Akteurinnen die Geschicke des persischen Grossreichs geprägt haben. Muhammads Aussage ist der Auffassung von Mernissi nach so zu verstehen, der benachbarten Rivalin kein Gedeihen zu wünschen.[633] Ein anderes Hadith, wonach das Gebet des Mannes dadurch ungültig würde, dass ein Hund, ein Esel oder eine Frau den Betenden kreuzen, seziert Mernissi in ähnlicher Weise. Sie legt implizit nahe – sicherlich in einer nicht ganz unproblematischen literarischen Ferndiagnose –, dass der Überlieferer dieser Aussage, der Prophetengenosse Abū Hurayra, vermutlich eine ambivalente Beziehung zu Frauen hatte, wie an diversen Dokumentationen deutlich würde. Weil jener Abū Hurayra sich etwa mit der Bedeutung seines Namens „Vater der Katze", der ihm zu jener Zeit von Muhammad selbst verliehen wurde, nicht identifizieren konnte, soll Abū Hurayra sein Umfeld darum gebeten haben, ihn fortan „Vater des Katers" (*Abū l-Hirr*) zu rufen. Bekannt sind zudem die vehementen Auseinandersetzungen zwischen Abū Hurayra und der Prophetenfrau ʿĀʾiša bint Abī Bakr. Letztere griff ihn zu verschiedenen Gelegenheiten öffentlich an und zog seine Glaubwürdigkeit in Zweifel. Speziell in Bezug auf die oben zitierte Aussage warf ʿĀʾiša dem Prophetengefährten Abū Hurayra mangelnde Genauigkeit vor und wies die Aussage explizit als unauthentisch zurück.[634]

Die Umdeutung islamischer Tradita hin zu einer gendergerechten Auslegung scheint in vielen Fällen überzeugend zu gelingen, aber sie stösst in gewissen Fällen auch an Grenzen, erzeugt bisweilen auch eine gewisse Ratlosigkeit. Wohingegen mutmassliche Aussagen Muhammads beispielsweise durch philologische Erklärung

632 Vgl. deutschsprachig: El Omari, Dina (2021): *Koranische Geschlechterrollen in Schöpfung und Eschatologie Versuch einer historisch-literaturwissenschaftlichen Korankommentierung.* Freiburg im Breisgau; Seker, Nimet (2020): *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran.* Hamburg; Amirpur, Katajun (2020): *MuslimInnen auf neuen Wegen. Interdisziplinäre Gender Perspektiven auf Diversität.* Baden-Baden.

633 Mernissi: *The veil and the male elite.* S. 56 – 61.

634 Mernissi: *The veil and the male elite.* S. 64 – 78.

oder historische Kontextualisierung einfacher einer Revision zugänglich sind, verhält sich dies bei Koranversen grundsätzlich schwieriger. Gerade die muslimisch-feministische Abarbeitung an Vers 4:34 zeigt, dass die Relektüre islamischer Grundquellen in einzelnen Fällen an inhaltliche Grenzen stösst.[635] Selbst wenn es einigen Initiativen gelungen ist, den interpretativen Gehalt von 4:34 substantiell zu Gunsten einer gendergerechteren Auslegung zu verschieben, so bleibt immer noch die Frage offen, wieso der Koran solche Aussagen überhaupt aufnimmt.[636] Das Argument ist dann kein inhaltliches mehr, sondern ein pädagogisches und späterhin kodifikatorisches. So sei Muhammad seiner patriarchalen Umgebung durchaus bewusst gewesen, sodass er zwar grundsätzlich die Richtung einer gendergerechten Sozialordnung verfolgt habe; um allerdings nicht die Überforderung seiner Umgebung zu riskieren, hätte er Konzessionen eingehen müssen. Vers 4:34 sei eben eine solcher koranischen Positionen, wo dieses Ringen Muhammads um die Mitnahme seiner Gemeinde einerseits und gleichzeitig die Ausrichtung auf eine gendergerechte Orientierung andererseits deutlich würde. Die kodifikatorische Einheit des Korans verlange es späterhin, diesen Vers mitzuführen, auch wenn seine inhaltliche und sprachliche Verfasstheit Missverständnisse auslösen könne.[637]

Die Frage nach der prinzipiellen Vereinbarkeit von Islam und Feminismus spaltet insofern feministische Aktivistinnen und Wissenschaftlerinnen bis in die Gegenwart – und das aus teils entgegengesetzten Gründen. Haideh Moghissi betrachtet Feminismus und Religion als grundsätzlich entgegengesetzte Konzepte mit widerläufigen Bewegungsrichtungen in Bezug auf die Emanzipation von Frauen.[638] Die Vorstellung der Natur- und Gottgegebenheit der Geschlechter, die Idee explizit des Mannes als Statthalter Gottes auf Erden oder hierarchische Familienordnungen: All diese Aspekte seien intrinsisch anti-feministisch und könnten selbst bei einer Umdeutung religiöser Tradita nicht gelöst werden. Aus einem gänzlich anderen Grund lehnt Zeenath Kausar die Vereinbarkeit von Islam und Feminismus ab. Die ideelle Grundlage des heutigen Feminismus stütze sich ihrer Auffassung nach auf atheistisch-materialistischen und säkularistischen Vorstellungen und seien daher

---

635 Vgl. Seker, Nimet (2014): *Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in Q 4:34.* In: Hamideh Mohagheghi und Klaus von Stosch (Hg.): *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum.* Paderborn. S. 117–144.

636 Vgl. Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (2005): *Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zu Qur'an Sūra 4, Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam.* Online-Publikation.

637 Lamptey, Jerusha (2011): *Toward a Muslima theology of religious pluralism. The Qur'an, feminist theology and religious diversity.* Washington. S. 32.

638 Vgl. Moghissi, Haideh (1999): *Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis.* London.

für einen Feminismus, der aus einer religiösen Grundhaltung heraus argumentiert, nicht kompatibel.[639] Das heisst, Kausar bejaht die Möglichkeit, den Islam gendergerecht zu lesen, aber sie verneint den Weg über einen mutmasslich atheistisch-materialistisch unterlegten Feminismus. Diese Haltung impliziert für Kausar freilich, sich zeitgleich gegen solche neotraditionalistischen muslimischen Stimmen zur Wehr zu setzen, die nach wie vor ihre patriarchalen Geschlechterverständnisse religiös legitimiert sehen.[640]

Die Herausforderungen an eine Umdeutung der islamischen Traditionsbestände ist demzufolge immens, und sie stellt sich auf inhaltlicher wie auch auf struktureller Ebene. Auf inhaltlicher Ebene haben sich über die Jahrhunderte hinweg unendlich viele Erzählstoffe manifestiert, die Geschlechterrollen essentialisieren und in eine hierarchische Beziehung zwischen Mann und Frau setzen. Im Hinblick auf das hier vorgeschlagene Konzept von Tradition als Zusammenhang von Erinnerung und Wissen zeigt sich zum Beispiel eine gewisse Lesart, die Traditionalität und Maskulinität intuitiv, bisweilen auch explizit zusammendenkt. Maskulinität ist dann gleichbedeutend mit Kanonizität und Traditionalität, Femininität wird im Gegensatz dazu als Tradition erodierende Natur festgelegt, die es erforderlich mache, das Verhalten von Frauen zum Zwecke der Erhaltung maskuliner Traditionalität zu konditionieren. Es ist evident, dass sich Vorstellungen von Femininität in zeitgleicher Abhängigkeit zu solchen von Maskulinität ausbilden. Für die Vorstellung patriarchaler Maskulinität rückt daher besonders die Figur Abrahams in den Fokus des Interesses. Als Stammvater der drei nahöstlichen Religionstraditionen implementiert die Abraham-Rezeption Ideale der Vaterherrschaft und damit verbundener reicher Nachkommenschaft.[641] Amanullah De Sondy weist gleichzeitig darauf hin, dass Abraham nicht die einzige Orientierungsgrösse muslimischer Maskulinität sein müsse – neben Abraham erscheinen zahlreiche andere potentielle Rezeptionsvorbilder mit eigenen Profilen, wie Josef, Jesus, Adam oder Muhammad. Muslimische Maskulinität sei daher, analog zu muslimischer Feminität, nicht im Singular, sondern stets im Plural zu denken.[642]

Vor diesem Hintergrund ambivalenter muslimischer Traditionsbestände kommt es, dass das oben beschriebene Narrativ der Degeneration der Zeit oftmals in Zusammenhang mit Zuschreibungen von vermeintlich femininen Attributen

---

639 Kausar, Zeenath (2006): *Muslim women at the crossroad. The rights of women in Islam and general Muslim practices.* Selangor.

640 Seedat, Fatima (2013): *When Islam and feminism converge.* In: *The Muslim World* 103 (3). S. 404–420. S. 413–415.

641 Rahman, Najat (2006): *The trial of heritage and the legacy of Abraham.* In: Lahoucine Ouzgane (Hg.): *Islamic masculinities.* London. S. 72–85.

642 Sondy, Amanullah de (2015): *Crisis of Islamic masculinities.* London. S. 1–15.

einhergeht. Diese Dynamik macht selbst vor der gemeinhin als genderblind wahrgenommenen islamischen Mystik nicht halt. Zwar bot sich die islamische Mystik immer wieder als Feld der Anerkennung und Würdigung besonderer spiritueller Leistungen muslimischer Frauen an – die breite Dokumentation mystischer Meisterinnen bietet hier Aufschluss[643]; gleichzeitig kann sich auch die Mystik nicht gänzlich dem Einsickern frauenfeindlicher Erzählstoffe entziehen. Demnach beklagt Aḥmad al-Ġazālī (gest. 517/1123), Bruder des berühmten Abū Ḥāmid al-Ġazālī, die Lockerung der sufischen Disziplin während der Aufführung von Litaneien, welche sich dadurch aufzeige, dass „im Gegensatz zu früher, Weiber zuschauen und Epheben dabeisein dürften".[644] Der Mystiker Abū l-Ḥasan al-Huǧwīrī (gest. zwischen 46–9/1072–7) kommt seinerseits zur Einschätzung:

> Zu unserer Zeit ist es unmöglich, ein verträgliches Weib ohne übertriebene Bedürfnisse und Maßlosigkeit zu finden. Deshalb haben manche sich für das leichtere zölibatäre Leben entschieden und sich daran gehalten. Der Prophet nämlich sagte: „Am besten geht es in der Endzeit dem, der nur leichte Last zu tragen hat". Man fragte ihn: „O Gesandter Gottes, was heisst: der nur leichte Last zu tragen hat?" Er entgegnete: „Wer keine Familie hat und keine Kinder".[645]

„Fordernde" Frauen werden demzufolge vielfach als grundsätzliches Zeichen der Degeneration gewertet. Vielen Mystikern gilt die Frau generell als Symbol der bedrohlichen Versuchung des irdischen Daseins. So lässt sich exemplarisch die Warnung des persisch-muslimischen Gelehrten und Mystikers Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 386/996) anführen:

> Den meisten Frauen mangelt es an der Religion und der Frömmigkeit. Unverstand und Lustverlangen herrschen bei ihnen vor. Daher ist der Mann nicht davor sicher, dass er sich wegen seines eigenen Lustverlangens von ihnen leiten lässt und sein Jenseits einbüsst.[646]

643 Vgl. die Biographien von Umm ad-Dardāh und Ḥafṣa bint Sirīn in: Sayeed, Asma (2013): *Women and the transmission of religious knowledge in Islam.* New York. S. 78; oder Rabīʿa al-ʿAdawiyya in: Smith, Margaret (2010): *Rabi'a the mystic and her fellow-saints in Islam. Being the life and teachings of Rabi'a al-'Adawiyya al-Qaysiyya of Basra together with some account of the place of the women saints in Islam.* Cambridge.

644 Meier: *Sufik und Kulturzerfall.* S. 146.

645 Gramlich: *Gute Alte Zeit.* S. 115.

646 Gramlich: *Weltverzicht.* S. 252; eine andere Überlieferung Muhammads stellt zumindest eine gewisse Parität wechselseitiger Versuchung zwischen Männern und Frauen her: „Wehe den Männern vor den Frauen, und wehe den Frauen vor den Männern", zitiert nach: Livne-Kafri, Ofer (2013): *Women and feminine images in Muslim traditions of the end.* In: *Arabica* 60 (3/4). S. 306–331. S. 330.

Auch findet man häufig die Verknüpfung von apokalyptischen Zeichen mit Zuschreibungen bestimmter Eigenschaften von Frauen. In einer mutmasslichen Überlieferung zum Eintreten des Jüngsten Gerichts (*āḫir az-zamān*) und damit einhergehenden Vorzeichen (*ašrāṭ* oder *ʿalamāt as-sāʿa*) wie der Erscheinung des Anti-Christen (arab. *ad-daǧǧāl*), heisst es, dass diesem unter anderem insbesondere die Frauen folgen würden.[647] Die rein numerische Überproportion von Frauen gegenüber Männern wird ebenfalls als Zeichen des Unheils gedeutet, vermutlich jedoch, weil damit die Vorstellung von Kriegen und Konflikten assoziiert wird, insofern Männer darin übermässig umkommen.[648] Auch wenn die mystischen und apokalyptischen Erzählstoffe als rhetorisch überhöht gelten müssen und als allegorische Chiffren gewisser kultureller Ängste und Befürchtungen zu lesen sind[649], generieren sie in einem Umfeld patriarchaler Haltungen nichtsdestotrotz eine negative Zeichnung des „Femininen", die sich kulturell weiter festsetzen kann.

Auf struktureller Ebene besteht eine der grössten Herausforderungen für gendergerechte Umdeutung islamischer Tradita darin, dass männlich assoziierte Kanonizität sich permanent in ihrer Legitimität selbstreproduzieren kann, wohingegen Frauenstimmen in der Kodifikation von islamischer Normativität sukzessive verdrängt werden. Dieser Prozess lässt sich besonders stichhaltig an der Verdrängung von Frauenstimmen aus dem Bereich islamischer Autorität rekonstruieren.[650] Obgleich die breite islamische „Orthodoxie" grundsätzlich das Anrecht muslimischer Frauen auf Bildung und Entfaltung eigener Positionen in religiösen Fragen anerkennt und explizit bestätigt, werden auf der anderen Seite bisweilen subtile Zweifel an der Eignung weiblicher muslimischer Gelehrter aufgrund ihres Frauseins gesät.[651] Der Hadith-Gelehrte az-Zuhrī etwa empfindet die Hadith-Gelehrsamkeit als schwer mit der weiblichen Natur vereinbar, und präferiert, bei gleicher Qualifikation, die Lehrmeinung eines Mannes vor derjenigen einer Frau.[652] An anderer Stelle wird eine Unterhaltung zwischen Abū Bakr al-Huḏalī (gest. 159/775) und az-Zuhrī überliefert, laut welcher az-Zuhrī Ersteren fragte, ob dieser „Hadithe" möge. Al-Huḏalī soll darauf geantwortet haben: „Und wie! Die männlichsten Män-

647 Livne-Kafri: *Muslim traditions of the end.* S. 309.

648 Livne-Kafri: *Muslim traditions of the end.* S. 316–317.

649 Cook: *Muslim apocalyptic.* Princeton. S. 9–10.

650 Roded, Ruth (2018): *Women in Islamic biographical collections. From Ibn Sa'd to who's who.* Piscataway. S. 105–112.

651 Auf die Bemerkung des Hadith-Gelehrten Muǧāhid: „Der Schüchterne und der Hochmütige können kein Wissen erlangen" soll ʿĀʾiša entgegnet haben: „Wie gut sind die Frauen der Ansār! Scham hat sie nicht daran gehindert, Verständnis über ihre Religion zu erlangen"; Nadwī: *Al-Muḥaddithāt.* S. 50.

652 Sayeed: *Transmission of religious knowledge in Islam.* S. 94.

ner schätzen ihn, während die femininen unter ihnen selbigen verabscheuen".[653] Asma Sayeed kann in ihrer mit breitem Quellenmaterial gestützten Untersuchung zur Rolle muslimischer Frauen in der Hadith-Überlieferung belegen, dass ihre Anzahl von der ersten und zweiten Generation islamischer Zeitrechnung an über die Jahrhunderte hinweg stetig abnahm – mit Ausnahme eines Wiederauflebens im 9./15. Jahrhundert, als es wieder verstärkt Überlieferinnen gab.[654] Ähnlich verhält es sich mit Blick auf die Rolle muslimischer Frauen als Interpretinnen islamischer Normativität. Auch hier bestätigt die islamische „Orthodoxie" zunächst grundsätzlich die Gleichwertigkeit wissenschaftlicher Qualifikation von Frauen und Männern[655]; dieser Umstand kann bisweilen gar als Antrieb weiblicher Emanzipierung gedeutet werden.[656] Auf der anderen Seite wird jedoch immer wieder deutlich, dass breite Kreise der islamischen „Orthodoxie" weitgehend von komplementären Geschlechterrollen ausgehen und anstelle der kulturellen und diskursiven Konstruktion von Geschlecht, Feminität und Maskulinität als pauschale und festgelegte Entitäten betrachten.[657] Diese Haltung bremst Idealbeschreibungen geschlechtlicher Gleichwertigkeit in Bildungsfragen aus und artikuliert sich kulturell und sozial in der Zugänglichkeit und Partizipationsmöglichkeit muslimischer Frauen an der Auslegung islamischer Norm.[658] Wie bei der Rolle muslimischer Frauen als Überlieferinnen nimmt das Gewicht muslimischer Frauen, die sich aktiv an der Fortschreibung islamischer Auslegung und Reflexion beteiligen, über die Jahrhunderte tendenziell ab. Muslimische Theologinnen, die an einer Umdeutung islamischer Tradition wirken, setzen hier an, indem sie historische Biografien von weiblichen muslimischen Gelehrten zu Tage fördern und als normative Orientierung ins Gedächtnis rufen. Als wichtige historische Vorbilder gelten etwa Ḫadīǧa

653 Sayeed: *Transmission of religious knowledge in Islam.* S. 94.

654 Sayeed: *Transmission of religious knowledge in Islam.* S. 79; 108 – 143.

655 Nadwī: *Al-Muḥaddithāt.* S. 236 – 237.

656 Gewisse Aspekte der traditionellen muslimischen Überlieferungskultur haben Frauenpartizipation begünstigt. Aufgrund ihrer durchschnittlich längeren Lebensdauer spielten Frauen in der Überlieferung eine wichtige Rolle, da davon ausgegangen wurde, dass je kürzer die Überlieferungskette, desto weniger Möglichkeiten zur Korruption sich anbieten. Bekannt ist der Fall der Šuhda al-Kātiba (gest. 574/1178), die in betagtem Alter von zahlreichen Koryphäen der islamischen Überlieferung frequentiert wurde, um seltene Überlieferungen von ihr verifizieren zu lassen. Sayeed: *Transmission of religious knowledge in Islam.* S. 149 – 159.

657 Vgl. die Äusserungen im Vorwort in: Nadwī: *Al-Muḥaddithāt.* S. xi–xxii.

658 Auch weil Frauen zwar Zugang zu Lernzirkeln hatten, ihr Zugang jedoch weitgehend in familiärem Umfeld stattfand und es nur wenig institutionalisierte Formen der Partizipation von Frauen durch Stipendien oder Posten gab. Ibn al-Ǧawzī etwa schränkt das Bildungsrecht von Frauen explizit auf das familiäre Umfeld ein. Ibn al-Ǧawzī, ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAlī (1997): *Kitāb aḥkām an-nisāʾ (Buch über die Rechte der Frauen).* Kairo. S. 38.

bint Ḫuwaylid (gest. um 619)[659], ʿĀʾiša bint Abī Bakr (gest. um 56/678)[660] und Umm Salama (gestorben zwischen 59 – 60/679 – 680), aber auch weitere zentrale Persönlichkeiten islamischer Gelehrsamkeit wie ʿAmrah bint ʿAbd ar-Raḥmān (gest. 98/716)[661], Karīma al-Marwaziyya (gest. 463/1070)[662] oder Fāṭima bint al-Ḥasan ibn ʿAlī ad-Daqqāq (gest. 480/1088).[663] Der Prozess der Umdeutung islamischer Tradition zugunsten einer gendergerechteren Auslegung befindet sich damit in vollem Gange. Die Zentralität von Präzedenz für die Legitimation islamischer Norm, wie sie bereits weiter oben festgestellt wurde, wirkt demgemäss auch in den Bereich der Geschlechterbeziehung hinein, weshalb etwa Jerusha Lamptey explizit für eine aus historischen Quellen betriebene Gender-Theologie plädiert.[664] Zahlreiche Publikationen und Untersuchungen haben in den letzten Jahren diesen Prozess der Umdeutung dargestellt bzw. weitergeführt und so zu einer Anfechtung patriarchaler Lesarten muslimischer Traditionalität beigetragen.[665]

5 Zweite praktische Betrachtung: Tradition und Sozialreform

Die zweite praktische Betrachtung beschäftigt sich ausführlicher mit den Arbeiten des pakistanisch-amerikanischen muslimischen Intellektuellen Fazlur Rahman. Es sind zwei Gründe, die für die prominente Platzierung der Ausführungen Fazlur Rahmans ausschlaggebend sind. Erstens bilden Aktualisierung und Reform zwei durchgehende Themen in Rahmans Arbeiten, sodass man die Auseinandersetzung mit Fragen der Aktualisierung der islamischen Botschaft mit einiger Berechtigung

659 Vgl. El Ali, Mariam (2020): *Akhbar Khadija Bt. Khuwaylid in the Islamic sources. Frames of narration, memory and history.* Baden-Baden.

660 Gerade die Prophetenfrau ʿĀʾiša hat massgeblich die Entwicklung islamischer Positionierungen in Theologie und Recht mit beeinflusst. Im Hinblick auf die Frage danach, ob geschiedenen Frauen während ihrer Wartezeit Unterhalt zuzusprechen sei, hat sie sich vehement dafür ausgesprochen. In der Frage nach der Brustgabe an ausgewachsene Personen hat sie sich entgegen dem Meinungskonsens positioniert. Vgl. Nadwī: *Al-Muḥaddithāt.* S. 29 – 34. Der mamlukische Gelehrte Badr ad-Dīn az-Zarkašī (gest. 1344/1392) widmet ʿĀʾiša eine eigene Abhandlung, in welcher er ihre theologischen und rechtlichen Positionen resümiert. Zarkašī, Badr ad-Dīn az- (1970): *Al-Iǧāba li-īrād mā istadrakathu ʿĀʾiša ʿalā aṣ-ṣaḥāba (Die Korrektur. ʿĀʾišas Zurechtweisung der Gefährten).* Beirut.

661 Sayeed: *Transmission of religious knowledge in Islam.* S. 67.

662 Sayeed: *Transmission of religious knowledge in Islam.* S. 114 – 125.

663 Sayeed: *Transmission of religious knowledge in Islam.* S. 126 – 143.

664 Lamptey: *Toward a Muslima theology.* S. 29.

665 Vgl. Amir-Moazami, Schirin (2015): *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich.* Bielefeld. S. 169 – 197.

als elementaren Bestandteil seines Lebenswerkes ausweisen kann.[666] Zweitens hat sich Fazlur Rahman über den theoretischen Horizont seiner Arbeiten immerzu mit praktischen Fragen der konkreten Lebensgestaltung muslimischer Gesellschaften auseinandergesetzt. Die praktische, in einer Gemeinschaft implementierte Vollendung dessen, was Rahman als islamische Botschaft versteht, ist für ihn nicht nur Konsequenz theoretischer Reflexion, sondern schlechthin ihr grundlegender Zweck. Daraus erklärt sich der Umstand, dass Rahman neben seinen wissenschaftlichen Funktionen vor allem im Rahmen der Staatsgründung Pakistans diverse politische Verantwortungen zugetragen bekam. Mit dieser Wechselbindung von theoretischer Reflexion und praktischem Gestaltungsauftrag setzt sich der Interpretationsentwurf Rahmans von anderen Reformmodellen muslimischer Denkerinnen und Denker deutlich ab, insofern Letzteren vielfach der Vorwurf entgegengebracht wird, sich theoretisch zwar eindrücklich lesen zu lassen, im Hinblick auf anschauliche Beispiele lebenspraktischer Wirksamkeit allerdings weniger herzugeben.[667]

In seiner Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten muslimischer Aktualisierung stösst Rahman indessen immer wieder auf den Begriff der Tradition. Dieser wird zwar nicht per se zum Oppositionsbegriff in seinem Denken, aber weil für ihn die aktuelle muslimische Inanspruchnahme von Tradition dermassen unsachgemäss ausfällt, kommt er nicht umhin, die gegenwärtige Verwendung des muslimischen Traditionsbegriffs insgesamt zu dekonstruieren. Seiner Auffassung nach bestehe einer der kapitalen muslimischen Missverständnisse der Zeit darin, die islamische „Orthodoxie", so wie sie sich als Resultat einer etwa drei Jahrhunderte andauernden intellektuellen und sozialen Genese des Frühislams herausgebildet hat, für den Islam selbst, das heisst für Rahman, für die Botschaft des islamischen Geistes, zu halten. Diese Haltung sei im gegenwärtigen muslimischen Denken so tief verwurzelt, dass jede inhaltlich noch so überzeugende Reinterpretation verworfen und als „unislamisch" abgegolten würde. In seinen Bemühungen um die Umsetzung konkreter Sozialreformen während der Etablierung einer pakistanisch-muslimischen Gesellschaftsidee ist Rahman die Vehemenz gegen alle Versuche einer aktualisierten Deutung islamischen Geistes intensiv entgegengetreten. Er machte dafür nicht die islamische Frömmigkeit verantwortlich, sondern eine konservativ-orthodoxe Ideologie, deren zentrales Interesse darin bestünde, einen herrschaftlichen Status-Quo aufrechtzuerhalten. So versteht Rahman die islamisch-konserva-

666 Rahman, Fazlur (2000): *Revival and reform in Islam. A study of Islamic fundamentalism.* Oxford. S. 6.

667 Körner, Felix (2004): *Revisionist Koran hermeneutics in contemporary Turkish university theology.* Würzburg. S. 221–230.

tive Bewegung eines seiner schärfsten intellektuellen Konkurrenten Abū ʿAlā al-Mawdūdī (1903–1979) als eine Form der Plakatierung mit Etiketten des Islams, nicht jedoch als eine in ihrem Geist islamisch vorgetragene Gesellschaftsreform.[668]

Einen dezidierteren Zugang zum Begriff der Tradition gewinnt Rahmans Modell in seiner Kritik am unbeirrbaren Festhalten an der Vergangenheit. Rahman spricht gar von einem Glauben an die Vergangenheit, der den Glauben an einen präsenten Gott abgelöst habe („*we have come to defend that past as though it were our god*")[669], und an anderer Stelle von einer tiefsitzenden muslimischen Angst, von traditionellen Positionen abzuweichen.[670] In diesem Aspekt erinnert Rahmans Diskussion von Tradition an jene berühmt gewordene Wendung von Max Weber, als er Tradition als „Glauben an die Unverbrüchlichkeit des Immer-so-Gewesenen" charakterisiert hat. Genau an diesem Punkt setzt Rahman in seinen Überlegungen immer wieder an, indem er aufzeigt, dass das, was Muslime heute gemeinhin als „Islam" verstehen, Resultat eines spezifischen Kanonisierungsprozesses ist, welcher jedoch nicht als schlechthin islamisch verabsolutiert werden dürfe.[671] Er unternimmt umfangreiche Anstrengungen, gewisse Entwicklungen innerhalb der islamischen Theologiegeschichte zu dekonstruieren, um aufzuzeigen, dass sie legitime, aber letztlich kontingente Versuche der islamischen Plausibilisierung im Kontext zeithistorischer Bedingungen darstellen. Das, was darin überzeitlich zu erhalten sei, ist die Bemühung um Aktualisierung des islamischen Geistes, das Erbe an Möglichkeiten, nicht das historische Resultat der Bemühung selbst:

> There is only one sense in which our early history is repeatably – and, indeed, in that sense it must be repeated if we are to live as progressive Muslims at all, viz., just as those generations met their own situation adequately by freely interpreting the Qur'ān and Sunnah of the Prophet – by emphasising the ideal and the principles and re-embodying them in a fresh texture of their own contemporary history – we must perform the same feat for ourselves, with our own effort, for our own contemporary history.[672]

Damit zeichnet Rahman den Weg einer potenten Möglichkeit von Aktualisierung, die sich gleichzeitig nicht von Tradition abkehrt, sondern sie im Gegenteil in sich aufnimmt. Seinen wichtigsten Widerhall findet dieser Ansatz in seiner Methode der Koraninterpretation, der hermeneutischen Doppelbewegung. In einer ersten Interpretationsbewegung müsse es darum gehen, die historischen Bedingungen eines

---

668 Rahman, Fazlur (1970): *Islam and social justice.* In: *Pakistan Forum* 1 (1). S. 4–9.

669 Rahman, Fazlur (2017): *Islam and modernity. Transformation of an intellectual tradition.* Chicago. S. 147.

670 Rahman, Fazlur (2013): *Major themes of the Qur'an.* 2. Aufl. Chicago. S. vi.

671 Rahman: *Revival and reform.* S. 30; Rahman: *Islam and social justice.* S. 4.

672 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 178.

Offenbarungssegments zu erschliessen, um so den Beweggrund und die Essenz der Offenbarungsbotschaft zu identifizieren. Vor diesem Hintergrund ist darauf zu verweisen, dass Rahman die koranische Offenbarung nicht als sukzessive Verbalinspiration versteht, wie gemeinhin als herrschende Meinung innerhalb der muslimischen Koranwissenschaften angenommen wird. Rahman versteht die Offenbarung vielmehr als geistige Vermittlung transzendentaler Erkenntnis, aus welcher heraus der Prophet Muhammad in seiner Artikulation schöpfe. Das heisst für Rahman jedoch nicht, dass die Kommentierungen Muhammads subjektiv seien. Im Gegenteil, die Durchdringung von transzendentaler Erkenntnis ermögliche die Objektivierbarkeit von Wahrheit. Die Art und Weise, wie die Objektivität von Wahrheit sich punktuell ausdrücke, sei jedoch unterschiedlich.

Der zweite Schritt der interpretativen Doppelbewegung besteht nun darin, die objektivierte Wahrheit der koranischen Offenbarung auf aktuelle Bedingungen menschlicher Wirklichkeiten zu beziehen. Rahmans Traditionsverständnis ist insofern eine Konsequenz seiner Offenbarungstheorie und ihrer Implikation der Transzendenz koranischer Objektivität einerseits und der Partikularität koranischer Historizität andererseits.[673] Mit diesem Verständnis knüpft Rahman explizit an das Hermeneutikkonzept Emilio Bettis an und verwirft auf der anderen Seite Gadamers Traditionsbegriff. Wohingegen Gadamer von der Verschmelzung von Subjektivität und Objektivität im Begriff des Historischen ausgeht und daraus ethische Dimensionen des Geschmacks und der Sitte begründet sieht, hält Betti an einer objektiven Dimension des Ethischen fest. Für Rahman eignet sich Bettis Ansatz dementsprechend eher, um trotz aller Historizität der koranischen Offenbarung von einer transzendentalen Objektivität des Moralischen auszugehen.[674]

An keinem Bereich lassen sich die sozialreformatorischen Implikationen von Rahmans interpretativer Aktualisierung so deutlich ablesen, wie im Bereich sozioökonomischer Gerechtigkeit. Für ihn besteht etwa kein Zweifel darin, dass der Geist der islamischen Botschaft trotz der historischen Bedingungen jener arabischen Gesellschaft, in die sie hineingelegt wurde, auf die sukzessive Abschaffung der Sklavenhaltung drängt (vgl. Koran 24:33). Den Beleg dafür bringt Rahman in der Anführung einer Sozialreform, die durch den zweiten Kalifen ʿUmar ibn al-Ḫaṭṭāb eingeführt wird.[675] Wohingegen Muhammad die altarabisch verbürgerte Praxis, Sklaven als Eigentum ihrer Herren anzusehen, welches nach Verscheiden des jeweiligen Herren auf dessen Erben übertragbar war, aufrecht erhielt, reformierte ʿUmar diese Praxis, indem er veranlasste, dass solche Sklaven, die ihre Schuld bei

673 Rahman: *Revival and reform.* S. 14–16.
674 Rahman: *Revival and reform.* S. 17–20.
675 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 180–181.

ihren Herren begleichen, oder solche Sklavinnen, die ihren Herren ein Kind gebaren, nach Tod des Herren automatisch Freiheit erlangen sollten.[676] Rahman macht an diesem Beispiel deutlich, dass das Abweichen von Muhammads Veranlassungen im Bereich der Sozialnormen eben keine Verletzung islamischer Absolutheit oder Sakralität sei, sondern dass der zweite Kalif jenen islamischen Grundanliegen nach Gleichbehandlung und Gerechtigkeit unter dem Licht neuer gesellschaftlicher Bedingungen Rechnung zu tragen hatte und gerade dadurch jene islamischen Grundanliegen verteidigen konnte.

Ähnliches gelte laut Rahman für die Diskussion um das islamische Zinsverbot, welches er in einer solchen Pauschalität ablehnt. Das, was der Koran als *ribā* bezeichnet und sukzessiv verbieten würde, sei eine konkrete altarabische Praxis, wonach die Darlehensschuld nach Ablauf der Rückzahlungsfrist automatisch vervielfacht würde (*ribā al-qurʾān*).[677] So sei es üblich gewesen, dass der Verleiher den Schuldner fragt: „Zahlst du zurück oder vervielfachst du?“[678] Konnte der Schuldner in den überwiegenden Fällen die Darlehenssumme nicht vollständig zurückzahlen, so blieb ihm keine andere Möglichkeit, als eine Vervielfachung der Darlehenslast, welche sich aus ausgeliehenem Kapital und Zinssatz zusammensetzte, hinzunehmen. Rahman verweist etwa auf eine Stelle im Werk des muslimischen Exegeten aṭ-Ṭabarī, wonach ganze Stämme aufgrund dieser Praxis unter erheblichem Rückzahlungsdruck gerieten.[679] Die Unterlassung dieser konkreten Praxis der Darlehensvervielfachung (koranisch: *aḍʿāfan muḍāʿafa*) versteht Rahman als unmittelbare Intention entsprechender Koranverse. Die Widersprüchlichkeit bezüglich des Zinsverbots in den islamischen Überlieferungen (*ribā al-ḥadīṯ*) resultiert für Rahman aus der Divergenz der jeweiligen Versuche, vor dem Hintergrund der konkreten altarabischen Praxis wie auch der Erschliessung des dahinterstehenden koranischen Prinzips eine angemessene soziale Umsetzung herbeizuführen.[680] Die übergeordnete Intention, die objektive ethische Wahrheit dahinter, sieht Rahman dagegen in der Kritik unlauteren Wettbewerbs, demzufolge Menschen in eine unentrinnbare ökonomische Abhängigkeitsspirale gedrängt würden. Rahman stützt seine Interpretation mit dem Verweis auf weitere Offenbarungen mekkanischer Periode, wo etwa die Manipulation von Gewichtseinheiten zum Messen von Ware kritisiert wird (vgl. Koran 83:1). Die koranische Kritik an der altarabischen Praxis

676 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 182–184.

677 Rahman, Fazlur (1964): *Ribā and interest.* In: *Islamic Studies* 3 (1). S. 1–43. S. 2–5. Die Sukzessivität des Verbots argumentiert Rahman aus der von ihm hergestellten Reihenfolge der einschlägigen Verse: 30:39; 3:130; 2:274–280.

678 Rahman: *Ribā and interest.* S. 5.

679 Rahman: *Ribā and interest.* S. 6.

680 Rahman: *Ribā and interest.* S. 13.

des *ribā* sei jedoch kein grundsätzliches Verbot der Zinsberechnung, noch sei es verboten, am Verleihen von Kapital einen Gewinn zu erzielen, wie etwa einige muslimische Gelehrte anführten.[681] Der Zinssatz nimmt für Rahman die Funktion eines Regulators zwischen Angebot und Nachfrage ein, ähnlich wie der Preis einer Ware ein solches Verhältnis reguliere. Ohne einen solchen Regulator könnten weder Abnehmer noch Verleiher von Darlehen profitieren.[682] Nichtsdestotrotz sieht Rahman das koranische Ideal darin begründet, nicht nach einer Welt des materialistischen Wettbewerbs, sondern nach einer Welt der ethischen Vollendung zu streben. Dieses Streben sei durch den koranischen Begriff der *ṣadaqa* begründet, welcher eben nicht bloss die Abgabe einer Almosensteuer bedeute, sondern auf eine sozio-ökonomische Gleichheit der Menschen abziele (vgl. Koran 2:245; 57:11; 64:17). Im Begriff der *ṣadaqa* verspreche Gott dem solidarischen Handeln des Menschen einen höheren Gewinn als durch opportunistisches Profithandeln. Anstelle des Strebens nach materiellem Wohlstand steht so für Rahman die Vollendung von menschlicher Solidarität und gegenseitiger Fürsorge.[683]

Die Traditionalität islamischer Tradition besteht für Rahman, so viel wird aus den wenigen Ausführungen deutlich, nicht in einer identitär untersetzen Etikettierung gegenwärtiger Phänomene als „islamisch“ oder „unislamisch“. Die wichtigste Investition, die muslimische Gesellschaften zu leisten hätten, ist eine solche in diejenigen Personen, die in der Lage seien, ein kritisches Denken voranzubringen und auf globale Herausforderungen zu antworten.[684] In dieser Konsequenz zieht Rahman das Sprechen über „muslimische Tradition“ dem Begriff „islamische Tradition“ vor[685]; vielleicht lässt sich im Sinne Rahmans diese Wendung weiter auf „muslimische Traditionen“ im Plural bzw. einer Rede über diverse muslimische „Traditionslinien“ erweitern. Die Vitalität von Traditionen – Rahman spricht wiederholt von der *lebendigen* Tradition[686] –, die für Rahman im Sinne seines Verständnisses offenbarter Wahrheit elementares Ziel muslimischer Gemeinschaften sein sollte, entsteht in dem Masse, wie der transzendentale Geist der Offenbarung akkurat erfasst würde. Verweigert sich eine Gemeinschaft, den Bedingungen ihrer Wirklichkeit ins Auge zu sehen und ihr intellektuelles Erbe entsprechend dieser Gegebenheiten weiterzudenken, so verknöchere diese; ahmt eine Gemeinschaft anderes hingegen zu stark nach, sodass sie auf keinerlei Identifikation aus ihrem

681 Rahman: *Ribā and interest.* S. 30.

682 Rahman: *Ribā and interest.* S. 38 – 40.

683 Rahman: *Ribā and interest.* S. 32.

684 Rahman, Fazlur (2011): *Islamization of knowledge. A response.* In: *Islamic Studies* 50 (3/4). S. 449 – 457. S. 456 – 457.

685 Rahman: *Islamization of knowledge.* S. 454.

686 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 178.

eigenen geistigen Erbe aufbauen kann, dann entfremde sie sich von sich selbst.[687] Dieses Ausbalancieren von Bewegung und Statik ähnelt Sloterdijks Beschreibung einer notwendigen Elastizität von Tradition, die verhindert, dass sie weder vollkommen erstarrt oder ganz aufgelöst wird. Mit diesen grundlegenden Überlegungen zum Verhältnis von Tradition und Aktualisierung hat Rahman den Grundstein gelegt für zahlreiche weitere Reform-Diskurse muslimischer Akteurinnen und Akteure.

687 Rahman: *Islamic methodology in history.* S. 175–176.

V Tradition als Diskurs

Der bisherige Verlauf dieser Untersuchung bestand darin, traditionstheoretische Grundlegungen vorzunehmen, diese in einer ersten Synthese auf ihre Komptabilität mit zeitgenössischen muslimischen Traditionsdiskursen zu prüfen, sodann entlang der Leitkategorien Erinnerung und Wissen muslimische Prägungen von Traditionalität zu erschliessen, um dann in einer zweiten Synthese die Bedingungen für Möglichkeiten der islamisch-religiösen Aktualisierung zu identifizieren und zu diskutieren. Im Folgenden geht es weiter darum, einen plausiblen Zusammenhang zwischen Tradition und Diskurs herzustellen, und im Anschluss daran zu fragen, welches Potential ein diskurstheoretischer Ansatz vor dem Hintergrund des festgestellten muslimischen Bedingungsrahmens für Wandel vorweisen kann. So setzen die anschliessenden Überlegungen in einem ersten Schritt bei der Begründung des Verhältnisses von Tradition und Diskurs an, um im zweiten Schritt darzulegen, inwiefern die muslimische Religionsgeschichte von Diskursivität geprägt sein soll und im dritten Schritt mit der Anbahnung einer islamischen Diskurstheologie abzuschliessen.

1 Begründung des Verhältnisses von Tradition und Diskurs

Im Anschluss an die Darstellung der beiden Leitkategorien Erinnerung und Wissen wurde Tradition als transgenerationiale Überlieferung von Stiftungssinn definiert, wobei die Erinnerung den Modus der Überlieferung repräsentiert und das Wissen den Gehalt der Überlieferung freigibt. Tradition ist so verstanden die Einheit von Form und Inhalt in einem transgenerationialen Überlieferungsgeschehen. Aktualisierung ist weiter der gegenwartsbezogene Versuch der Rekonstruktion von Stiftungssinn unter den Voraussetzungen neuer Kontexte und Lebenswirklichkeiten.

In der theoretischen Grundlegung des Traditionsdiskurses ist bereits vielfach von der Vorstellung die Rede gewesen, Tradition gleiche bildlich gesprochen einem Vorrat, einem Speicher oder Reservoir, aus welchem bei gegebener Not frische Deutungsperspektiven auf das Leben geschöpft und Orientierung bezogen werden könne. Karsten Dittmann hat indessen überzeugend aufgezeigt, dass Jürgen Habermas' Begriffe der *Lebenswelt* und des *Hintergrundwissens,* welche Habermas als Referenzen für die Begründung von inhaltlichen Positionierungen innerhalb eines Diskurses versteht und in dieser Funktion in seine Theorie des kommunikativen Handelns einordnet, definitorisch mit dem Verständnis von Tradition als Symbol-

 https://doi.org/10.1515/9783110794656-006

vorrat einhergehen.[688] Dittmann geht mit Blick auf die Habermas'sche Diskursethik demgemäss von einer *impliziten Traditionstheorie* aus und legt damit einen wichtigen Grundstein, um die Habermas'sche Diskursethik in Bezugnahme auf eine kritische Traditionstheorie zu lesen.[689] Der eigentliche Problemhorizont in Habermas' Diskursethik bestand derweil in der Frage, wie man in pluralen Gesellschaften unterschiedliche moralische Geltungsansprüche sinnvoll, d. h. vor allem rational und konstruktiv, entscheiden könne. Weil für Habermas Moral primär ein intersubjektives Beziehungsgeschehen darstellt, widmet sich sein Ansatz insbesondere den kommunikativen Bedingungen dieses Aushandlungsprozesses von unterschiedlichen Gültigkeiten.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich für das hier anvisierte Erkenntnisinteresse zwei ausgesprochen bedeutsame Schlussfolgerungen. Erstens steht die Bestimmung von Moral als Ergebnis eines intersubjektiven Beziehungsgeschehens bei Habermas in einer starken Spannung zur vielfach religiös, darunter auch muslimisch begründeten Vorstellung einer metaphysisch legitimierten Moral. „Allein die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral", so Habermas, „kann in dieser Hinsicht die Autorität des Heiligen substituieren".[690] Die Spannung zwischen einer sich einerseits auf Sakralität und andererseits auf Diskursivität berufenden Moral muss demnach in überzeugender Weise gelöst werden, soll die Habermas'sche Diskursethik im Hinblick auf eine islamische Diskurstheologie valabel gemacht werden können.[691] Zweitens verweist dieselbe Vorstellung des intersubjektiven Beziehungsgeschehens auf die elementare Bedeutung von Prozessualität und Kommunikation für das Gelingen dieses Beziehungsgeschehens. Hier scheint Habermas' Diskursethik auf den ersten Blick wiederum eher muslimisch zugänglich, da auch das muslimische Überlieferungswesen wesentlich durch die Aspekte der Prozessualität und Kommunikation geprägt sind. Warum die so verstandene Theorie des kommunikativen Handelns gleichsam als kritische Gesellschaftstheorie zu verstehen ist, ergibt sich demnach unmittelbar aus der Ausgangsfrage nach den

---

688 Dittmann: *Tradition und Verfahren.* S. 184–190.

689 Dittmann: *Tradition und Verfahren.* S. 207.

690 Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns.* S. 169. Habermas' Trennung von säkularer und religiöser Rationalität ist indes nicht unangefochten, vgl. Cooke, Maeve (2019): *Nicht zugänglich! Nicht verständlich! Nicht akzeptabel! Sind religiöse Wahrheitsansprüche ein Problem für den liberaldemokratischen Rechtsstaat?* In: Franz Gruber und Klaus Viertbauer (Hg.): *Habermas und die Religion.* 2. Aufl. Darmstadt. S. 215–228.

691 Entwürfe einer christlich-religiösen Auseinandersetzung mit der Diskursethik von Jürgen Habermas bieten: Breul, Martin (2019): *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas.* Regensburg; Gruber, Franz (2019): *Kommunikatives Handeln und Glaubensbegründung.* In: Franz Gruber und Klaus Viertbauer (Hg.): *Habermas und die Religion.* 2. Aufl. Darmstadt. S. 229–251.

Möglichkeiten der gesellschaftlichen Verhandlung unterschiedlicher Geltungsansprüche. Die Diskursethik ermögliche es, so Habermas, die aus unterschiedlichen Traditionsvorräten gewonnenen moralischen Geltungen innerhalb einer pluralen Gesellschaft konstruktiv, und das heisst jenseits von einer dogmatischen oder ideologischen Bezugnahme auf ebendiese Geltungen, verhandeln zu können. Gesellschaftlicher Dissens, so betont Habermas, bildet so verstanden kein Defizit, sondern ist die notwendige Bedingung der Theorie des kommunikativen Handelns.

Für die muslimische Theologiegeschichte wurde bereits angeführt, dass speziell die systematische Herausbildung einer muslimischen Argumentations- und Beweislehre einiges an Potenzial für eine Weiterentwicklung im Sinne einer islamischen Diskurstheologie bietet. Es finden sich punktuell bemerkenswerte Parallelen zu gewissen Aspekten gegenwärtiger diskurstheoretischer Ansätze. So etwa, wenn der muslimische Theologe Abū l-Wafāʾ ʿAlī ibn ʿAqīl (gest. 513/1119), ein eminenter Vertreter der muslimischen Argumentations- und Beweislehre, in ähnlicher Weise wie Habermas den Dissens als notwendige Voraussetzung für die dialektische Verhandlung von theologischen Streitfragen identifiziert.[692] Neben dem spezifischen diskursethischen Ansatz von Habermas ist darüber hinaus auf die Definition von Diskurs in einem übergeordneten sozialwissenschaftlichen Rahmen zu sprechen zu kommen. Eine solche Definierung von Diskurs folgt der Grundannahme, dass „die Beziehungen der Menschen zur Welt durch kollektiv erzeugte symbolische Sinnsysteme oder Wissensordnungen vermittelt werden".[693] Diskurse sind dementsprechend komplexe semiotische Netzwerke, in denen Ordnungen von Wissen und Erinnerung codiert und wieder abgerufen werden. Der nominelle Bezug auf Diskurs in einer islamischen Diskurstheologie ist vor diesem Hintergrund ein doppelter: Zum einen rekurriert er auf muslimische Diskurstraditionen in einem inhaltlichen Sinn, in dem er die semiotische Genese islamischer Theologumena untersucht. Zum anderen perspektiviert er die diskursive Verhandlung selbst, d. h. die prozedurale Dynamik der möglichen Fortschreibung dieser muslimischen Diskurstraditionen.

So erscheint es vor diesem Hintergrund als durchaus lohnenswert, die Frage nach den Bedingungen islamischer Aktualisierung von Tradition entlang diskurstheoretischer Erwägungen vorzunehmen. Der Hintergrund-Begriff, der bei Habermas eine elementare Funktion einnimmt und als latent bestehendes Rückhaltebecken möglicher Geltungsansprüche verstanden wird, gleicht dem Verständnis von Tradition als einem aus Erinnerung und Wissen kombinierten Bezug zu einer in der

---

692 Ibn ʿAqīl, Abū l-Wafāʾ (2009): *Kitāb al-jadal fī l-uṣūl (Das Buch über die Disputation in fundamentalen Religionsfragen).* Beirut. S. 13.

693 Keller, Reiner (2011): *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms.* 3. Aufl. Wiesbaden. S. 21.

Vergangenheit verorteten Stiftung. Darüber hinaus eröffnet Habermas' Verständnis vom kommunikativen Handeln als Grundeinheit der Verhandlung divergierender weltanschaulicher Geltungen die Möglichkeit einer unmittelbaren Bezugnahme zu Fragen islam-ethischer Interpretationen.

2 Diskursivität der islamischen Tradition

Vielfach ist die islamische Tradition selbst als Diskurs, als eine diskursive oder zumindest dem Kennzeichen der Diskursivität zuträgliche Religionstradition klassifiziert worden. Talal Asad hat diesem Eindruck mit seinem Verweis auf eine „islamische Diskurstradition" einen enormen Schub verliehen und damit eine umfangreiche Rezeption ausgelöst. Trotz dieser neuen Aufmerksamkeit für das Themenfeld bleibt das Verhältnis von Diskursivität und Islam allerdings weitgehend unklar. Geht es darum, den Islam respektive die islamische Tradition als einen zusammenhängenden Diskurs zu verstehen, oder darum, die Art der islamischen Tradition als eine diskursive zu kennzeichnen?

Insofern die hiesige Untersuchung den inhaltlichen Schwerpunkt zuvorderst auf eine muslimische Erschliessung des Traditionsbegriffs legt und in einem zweiten Schritt dessen Öffnung für diskurstheoretische Erwägungen fokussiert, müssen sich die nachfolgenden Erörterungen zur Diskursivität des Islams an dieser Stelle weitestgehend als vorläufige Andeutungen ausnehmen. Der Fokus der nachfolgenden Betrachtung liegt daher auf der Frage, wie aus dem bisher erschlossenen Verständnis islamischer Traditionalität ein überzeugender Anschluss an diskurstheoretische Modelle erfolgen kann, sodass daraus wiederum Perspektiven einer islamischen Diskurstheorie gewonnen werden können. Die anschliessende Darstellung unterscheidet demzufolge drei Dimensionen der islamischen Religionsgeschichte, an welchen sie Merkmale der Diskursivität erkennt: 1. Die diskursive Natur der islamischen Offenbarung, 2. der diskursive Modus des islamischen Theologisierens und 3. die diskursive Form der muslimischen Sozialorganisation.

2.1 Offenbarung als diskursive Kommunikation

Zu den Grundfesten der islamischen Offenbarungstheologie gehört die Annahme, dass die koranische Offenbarung zuvorderst ein kommunikatives Geschehen darstellt. Dieses kommunikative Geschehen lässt sich zugleich als ein multidimensionaler Prozess kennzeichnen, indem von einer Varianz der Formen der Offenbarung, der Zeiten und Orte der Offenbarung, der Situationen der Offenbarung wie auch der involvierten Sprechpositionen ausgegangen wird. Auf Grundlage dieses entschei-

denden Merkmals hat sich in den muslimischen Koranwissenschaften seit ihrer historischen Konstitution ein Offenbarungsverständnis entwickelt, das relational, prozessoral und kommunikativ gedacht wird. Die Lehre von den Offenbarungsanlässen etwa, auch wenn sie nach wie vor konzeptionelle Lücken enthält, zeigt auf, dass bereits in der frühesten Anlage koranhermeneutischen Denkens zeithistorisches Geschehen und transzendentaler Offenbarungssinn aufeinander bezogen sind. Es geht hier also um die grundlegende koranhermeneutische Vorstellung, dass innerweltliches und ausserweltliches Geschehen durch das Mittel der Sprachkommunikation in wechselseitige Interaktion treten. Allein die Idee eines über einen gewissen Zeitraum verteilten Offenbarungsgeschehens zeugt von der zentralen Relevanz der situativen Bedingtheit von Offenbarung. Für die Konzeption der islamischen Offenbarungstheologie geht damit die notwendige Konsequenz einher, die unterschiedlichen Segmente der Offenbarungskommunikation zueinander in Relation denken zu müssen.

Als zweites Indiz eines diskursiven Offenbarungsverständnisses dient die im Koran implementierte Multidimensionalität der Sprechhandlungen selbst. Die Sprechsituationen im Koran sind ausgesprochen variabel und multiperspektivisch angelegt. Der Wechsel von Sprechperspektiven, die wechselnde Verwendung von direkter und indirekter Rede oder der variable Wechsel der Adressaten: Die koranische Kommunikation ist keine monolineare, sondern hochgradig multimodal. Aus diesem Merkmal ergibt sich zwangsläufig die Notwendigkeit, die koranischen Szenen aus einer Perspektive der Intersubjektivität zu betrachten. Bereits während der Rezitation wechseln die Lesenden mehrfach ihre Perspektiven und werden dazu gedrungen, aus der Position anderer Figuren zu sprechen. Ein letztes Indiz einer Offenheit des islamischen Offenbarungsverständnisses für diskursive Zugänge bildet die Tatsache, dass die islamische Offenbarung sich überhaupt als ein in Sprache sich vollziehendes Geschehen versteht. Der islamische Gott macht sich nicht in einer Person oder an einem Ort zugänglich, sondern eben in Sprache. In Konsequenz dieses Verständnisses muss selbst die muslimische Wahrnehmung Muhammads in dessen Bedeutung als Religionsstifter zurücktreten und der Offenbarung des Korans, als grösstes aller dargebrachten Wunder, weil sprachlich gefasst, Vorrangigkeit gewähren.

Alle drei geschilderten Aspekte, d. h. erstens die Vorstellung eines zeithistorischen Geschehens von Offenbarung, zweitens die Multimodalität der koranischen Sprechsituationen sowie drittens die überhaupt im Medium der Sprache gefasste Offenbarung von Gottes Selbstmitteilung, bieten erste Spuren im Hinblick auf die Möglichkeit, eine Diskursivität der islamischen Offenbarung anzuzeigen.[694]

694 Eingehend: Isis-Arnautovic: *Vom Menschenbild zum Paradigma.* S. 213–236.

2.2 Der diskursive Modus des muslimischen Theologisierens

Die islamische Wissenskonzeption geht, wie bereits dargestellt, davon aus, dass es für den Menschen möglich ist, apodiktisches, absolut sicheres Wissen zu erreichen. So zumindest lautet die naheliegende Ableitung, die sich aus den Prämissen der Methodologie der muslimischen Überlieferungskritik ergibt: Was mehrfach unabhängig voneinander überliefert wird, ist absolut gewiss. Ob die muslimischen Gelehrten diesen Lehrsatz tatsächlich im Sinne der Bestätigung der ontologischen Wahrheit eines Aussagegehalts verstanden haben oder ob sie diesen Lehrsatz nicht vielmehr aus Gründen eines methodologischen Pragmatismus vertraten, der ihnen erlaubte, die dringend benötigte Glaubens- und Handlungssicherheit zu garantieren, ist rückwirkend schwer zu rekonstruieren. Das breite religiöse Bedürfnis nach einer zweifelsfreien Kennzeichnung heilsrelevanten Sprechens und Handelns lässt zumindest vermuten, dass dieses Motiv für die muslimische Gelehrsamkeit einen wichtigen allgemeinen Antrieb bildete.

Anders als bei der Ausweisung von Überlieferungen Muhammads und der Kompilation des Korans als absolut sicheres Wissen, hielten sich die muslimischen Gelehrten in der Qualifizierung ihrer eigenen, auf diese beiden Quellen gestützten theologischen Schlussfolgerungen jedoch auffallend zurück. Kein muslimischer Gelehrter würde sich anmassen können, mit absoluter Gewissheit zu sagen, was Gott selbst mit einer Aussage gemeint habe oder wie der göttliche Willen im Hinblick auf einen Sachverhalt beschaffen sei. So sehr muslimische Gelehrte demgemäss einerseits die absolute Gewissheit von Offenbarungsmaterialien postulieren, so sehr scheuen sie sich, die absolute Gewissheit ihrer eigenen, sich darauf stützenden Schlussfolgerungen zu behaupten. Die Konsequenz daraus ist das, was einige Beobachter und Beobachterinnen als einen probalistischen Theologiediskurs bezeichnen.[695] Die Formulierung von Positionen bleibt immer unter dem epistemologischen Vorbehalt von Wahrscheinlichkeit artikuliert. Einschlägige Referenz findet dieses Merkmal in der Formel des „Jeder Gelehrte findet etwas (*kullu muǧtahid musīb*)“[696], so wie sie für die islamische Theologie allgemein geltend wurde.[697] Die Formel besagt in ihrem Grundgehalt, dass jeder aufrichtige Beitrag zum isla-

695 Azmeh: *The times of history.* S. 203; Hallaq: *Authenticity of Prophetic Hadith.* S. 81.
696 Hallaq: *Gate of ijtihād.* S. 7.
697 Die Aussage steht unter Vorbehalt unterschiedlicher Verständnisse von „Theologie“. Einige muslimische Gelehrte lehnten etwa die Gültigkeit dieser Formel im Bereich der Gotteslehre ab und spezifizierten sie für den Bereich des religiösen Rechts. Theologie wird hier jedoch weiter verstanden als Summe interpretativer Bemühungen durch muslimische Gelehrsamkeit. Vgl. Belhaj, Abdessamad (2010): *Argumentation et dialectique en islam. Formes et séquences de la munazara.* Brüssel. S. 29 – 33.

mischen Religionsverständnis ein legitimier Beitrag sei und gesicherten Anteil an einer diskursiven Verhandlung habe.

Die entsprechenden Redewendungen im Anschluss der inhaltlichen Positionierungen muslimischer Gelehrten lauten dem entsprechend exemplarisch: „Unserer Auffassung nach ist eher davon auszugehen, dass…“; „Zutreffender aus unserer Sicht wäre…“ usw.[698] Die Argumentabwägung (*tarǧīḥ*) ist das vornehmliche methodische Stilmittel dieses Theologieverständnisses. These, Antithese, Argument und Einwandbehandlung wechseln sich in den muslimischen Erörterungen unabhängig ihres thematischen Feldes gekonnt ab und prägen muslimische Gelehrsamkeitskultur nachhaltig. Die probalistische Meinungsartikulation begrenzt sich dabei nicht nur auf den Bereich der schriftlichen Theologieproduktion. Auch innerhalb der praktischen Disputation hat sich frühzeitig eine Etikette der „guten“ Disputation etabliert, die darauf Wert legte, die Möglichkeit des eigenen Fehlurteils immer in Betracht zu ziehen.[699]

2.3 Die diskursive Form der muslimischen Gemeinschaftsorganisation

Der probalistische und diskursive Theologiediskurs innerhalb der muslimischen Gelehrsamkeit hat entsprechende kulturelle Phänomene in der Religionsorganisation hervorgebracht. Dies äussert sich zum einen in der muslimischen Gemeinschaftsorganisation, in der zwar Funktionen, aber keine sakral begründeten Ämter vorgesehen sind. Die islamische Gemeinschaftsorganisation lässt sich insofern durchaus als formal anti-hierarchisch beschreiben. Die Besetzung der Funktionen geschieht – zumindest idealiter – durch den Ausweis von Kompetenz. Die Funktion des Vorbetens etwa übernimmt die Person, die die grösste Eignung aufweist. Auch andere Funktionen, die im Kontext der Organisation von islamischen Gottesdiensten notwendig sind, gehen nicht auf eine sakrale Legitimation zurück.

Das Ergebnis der diskursiven Gemeinschaftsorganisation lässt sich auch auf die Gestaltung des sozialen Normen- und Wertebereiches ausdehnen. Es existiert in der muslimischen Gemeinschaftsorganisation keine sakrale Instanz, die legitimiert wäre, pauschal die Durchsetzung islamisch gedeuteter Normen zu verantworten. Die Normenkontrolle geschieht daher überwiegend nicht amtlich, sondern sozial, indem als konform oder deviant gedeutetes Verhalten einer Person die Zunahme bzw. Abnahme ihres Sozialkapitals bedeutet. Die Normenkontrolle durch Kondi-

698 Bauer, Thomas (2015): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams.* 4. Aufl. Berlin. S. 157–191.
699 Dziri: *Ars Disputationis.* S. 220–224.

tionierung von Sozialverhalten ist daher ebenso grundsätzlich als ein in sich diskursiver Prozess zu beschreiben. Dass punktuelle Bemühungen um Aktualisierung religiöser Tradita in muslimischen Kontexten oftmals an einer restriktiven Sozialkontrolle scheitern, schadet demnach nicht der grundlegenden Behauptung, die muslimische Sozialorganisation als ausschlaggebend diskursiv zu beschreiben.

Es ist auf funktionaler Ebene dann lediglich zu fragen, in welchen Momenten der diskursive Meinungsbildungsprozess gelingt und in welchen Momenten er versagt, indem bspw. Sprechpositionen keinen Zugang finden oder vorsätzlich unterdrückt werden. Zudem steht die operative Ebene diskursiver Aushandlung immer in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einer inhaltlichen Ebene. Es braucht demnach gerade im Bereich der Sozialorganisation und Sozialethik entsprechende qualitative Verständnisangebote, um unterschiedliche moralische Geltungsansprüche adäquat diskutieren und gegebenenfalls aktualisieren zu können.

Auffallend bleibt, dass die Autorität islamischer Normativität nicht auf einem formalen Amt gründet, sondern theologisch betrachtet idealiter auf dem Argument: „die (aufmerksam) auf alles hören, was gesagt wird, und dem besten davon folgen" (39:18).[700] Muslimische Sozialethik sollte dementsprechend immer Resultat einer inhaltlichen Überzeugung in eine für sich genommen relative Auslegung ontologisch absoluter Wahrheit sein.

3 Perspektiven einer islamischen Diskurstheologie

Wie lässt sich nun ein aus der muslimischen Theologie- und Religionsgeschichte erschlossenes Verständnis von islamischer Traditionalität in einen überzeugenden Entwurf einer islamischen Diskurstheologie überführen, der dem Zweck aktualisierender Deutung Rechnung trägt?

Eine solche Herleitung muss zunächst einmal wichtige Schlussfolgerungen im Hinblick auf die Vorstellung von Tradition selbst resümieren, da es sich um einen augenscheinlich sehr ambivalenten Begriff handelt. Tradition bietet positiv gewendet eine reichhaltige Ressource der geistigen, ethischen und sozialen Weltdeutung, die einen wichtigen Teil ihrer Legitimität aus der puren Tatsache zu beziehen scheint, dass sie Vergangenheit ist. Dieses blosse Rekurrieren auf Vergangenheit schafft eine effektive Entlastung, insofern das Wissen darum, dass ein bestimmter Sachverhalt so oder so bereits gewesen ist (und es also sein konnte, dass etwas tatsächlich so ist), offensichtlich die Furcht vor dem Nichtwissen um zukünftige Sachverhalte entschärft. Diese inhärente Eigenschaft der Entlastung bedingt zu-

700 Sperl: *Man's „hollow core".* S. 466. Übersetzung nach: Asad: *Botschaft des Koran.*

gleich, negativ gewendet, eine vorkritische Folgebereitschaft, welche sich wiederum unter gegebenen Umständen ideologisch instrumentalisieren lässt. Hierin besteht das in sich Obskure an und zu Missbrauch verleitende Risiko von Tradition. Der Verweis auf Tradition verdunkelt bisweilen dahinterstehende Motive und zeigt insbesondere im Sozialbereich eine Überforderung an, eigenständige und differenzierte moralische Urteile bilden zu können. Liegt der Verdacht einer solchen ideologischen Tendenz im Verweis auf Tradition vor, sollte daher entsprechend von Traditionalismus gesprochen werden.[701] Um der Rede von einer einzigen Tradition ihren enigmatischen Reiz zu entziehen, hilft es, immer wieder bewusst von Traditionen im Plural oder zum Beispiel von unterschiedlichen Traditionslinien zu sprechen. Der Verweis auf Tradition ist schliesslich auch deshalb verantwortungsvoll zu führen, weil zu bestimmten Zeiten der politische und gesellschaftliche Bedarf nach identitärer Selbstbestimmung höher ausfällt, und gerade hier die Versuchung einer autoritären Bezugnahme auf Tradition ausgesprochen real ist. Für das muslimische Spektrum lassen sich etwa der Salafismus und Islamismus als geeignete Beispiele konspirativer Spielart anführen oder etwa die popkulturelle Aktualität eines Retro-Islam als Beispiel einer kreativ-künstlerischen Spielart. Der Bezug auf Tradition bleibt daher, so wird es deutlich, höchst subjektiv.

Für eine kritische Diskussion des Traditionsbegriffs ist ferner auf die Grundunterscheidung zwischen substantiellem und medialem Traditionsverständnis zurückzukommen. Insbesondere für religiöse Traditionsbegriffe ist dieser Umstand zentral, da mit der Stiftung der religiösen Tradition nicht nur ein rein profaner Akt assoziiert wird, sondern eine wie auch immer göttlich hervorgerufene Initiation. Der substantielle Traditionsbegriff differenziert also zwischen etwas aus sich selbst Bewahrenswürdigem, und Dingen, die aus sich selbst heraus weniger bewahrenswürdig erscheinen, wobei die göttlich legitimierte Stiftung in religiösen Kontexten den Massstab für selbige Hervorhebung bildet. Religiöse Zeitkonzeptionen, die die Stiftung von Tradition in eine heilsrelevante Spanne von Anfang und Ende setzen und vor diesem Hintergrund die Aufgabe religiöser Gemeinschaften in der treuhänderischen Verwaltung des Traditionsguts sehen, verstärken vermutlich unterbewusst ein Verständnis substantieller Tradition. Für den islamischen Kontext kristallisiert sich dieses Bewusstsein insbesondere im Begriff der göttlichen Rechtleitung (arab. *hidāya*). Die massgebliche Qualität der Stiftung islamischer

701 Anders als für Fück charakterisiert sich Traditionalismus insofern nicht über das Abschliessen eines Kanonisierungsprozesses (Fück: *Traditionalismus im Islam.* S. 30). Die von Graham vorgeschlagene Beschreibung von Traditionalismus als Bezugnahme auf Tradition als erste Quelle von Autorität greift dem hiesigen Erachten ebenfalls zu kurz, weil sie implizit davon ausgeht, dass Tradition singulär, zeitlich und inhaltlich unmissverständlich definierbar sei (Graham: *Traditionalism in Islam.* S. 500).

Tradition bestehe nach weitreichender muslimischer Auffassung in der Verfügungstellung von göttlicher Rechtleitung. Dies ist auch deshalb wichtig ins Gedächtnis zu rufen, weil der Anspruch auf Rechtleitung für viele muslimische Religionsgelehrte nicht nur für den Bereich der Theologumena besteht, sondern auch für den Bereich der Sozialethik. Die bewusste Verwehrung von Aktualisierungsleistung wird in traditionalistischen Kreisen insofern ausdrücklich damit begründet, dass die historische Stiftung der islamischen Tradition und das Versprechen von Rechtleitung jedwede sozialethische Verhandlung einschliessen. Alle Versuche jüngerer Zeit, auf einer epistemologischen Ebene dieses Verständnis von Tradition aufzubrechen und aufzuzeigen, worin der epistemologische Gehalt der islamischen Rechtleitung liege, müssen als nur bedingt erfolgreich erachtet werden.

Eine andere, jenseits von medialem und substantiellem Zugang stehende Begründung von Tradition hat jüngst Mohammad Sulaiman aufgezeigt. In seiner kritischen Würdigung der Asad'schen islamischen Diskurstradition verweist Sulaiman auf einen sprachtheoretischen Zugang, der gleichzeitig für theologische Deutungen von Tradition offenbleibt. Die Stiftung islamischer Tradition geschieht hier als Setzung von „Zeichen", die Sulaiman als Diskursereignis interpretiert und aus welcher heraus die wiederholte diskursive Bezugnahme auf eine islamische Tradition erfolgen könne.[702] Sulaimans Ansatz bietet dadurch die Möglichkeit, über ein rein substantiell oder medial geprägtes Traditionsverständnis hinaus eine weitere Alternative anzubieten, insofern der Rekurs auf die Zeichenhaftigkeit islamischer Stiftung einerseits eine inhaltliche Erschliessung von Bedeutungen erlaubt und der Verweis auf den semiotischen Charakter zugleich eine mediale Komponente der kommunikativen Verhandlung beinhaltet.

Eine islamische Diskurstheologie muss genau an dieser Diskussion ansetzen. Hierbei sind grundsätzlich zwei Funktionen zu differenzieren, eine binnen-muslimische und eine extra-muslimische. In Bezug auf eine binnen-muslimische Dimension geht es darum, für islamisch legitim gehaltene Verständnisse und Geltungsansprüche zu artikulieren und zu verhandeln. Voraussetzung dafür ist ein Diskursbegriff, der sich sowohl prozedural als auch inhaltlich versteht. Prozedural meint die möglichst offene und breite Beteiligung an islamischer Meinungsbildung. Der oftmals in der muslimischen Gelehrsamkeit vernommene Einwand, eine Partizipation an islamischer Meinungsbildung setze eine hohe Bildungsqualifikation voraus, kann hierbei nur bedingt gelten. Relevante und erkenntnisbringende Diskussionsbeiträge können auch aus anderen Rollen erfolgen, bspw. wenn aus einer wichtigen Perspektive oder einer wichtigen Positionalität heraus gesprochen wird. Der Verweis auf einen Standard an Bildungsqualifikation ist demnach grundsätzlich

702 Sulaiman: *Between text and discourse.* S. 155–156.

berechtigt, muss jedoch durch die Einbeziehung weiterer zentraler Positionen ergänzt werden und darf nicht als Vorwand der gezielten Marginalisierung muslimischer Stimmen vorhalten. Der binnen-muslimische Diskurs gelingt allerdings nicht ausschliesslich durch die Gewähr prozeduraler Gesichtspunkte der Diskursführung. Auch auf inhaltlicher Ebene bedarf es solcher theologischen Reflexionen, die als gehaltvolle Grundlage eines Meinungsbildungsprozesses herhalten können. Wie bereits weiter oben angedeutet, verfügt die islamische Theologie- und Religionsgeschichte dem hiesigen Erachten nach über genuine Ressourcen, um derlei Ziele einer binnen-muslimischen und zugleich diskursethisch fundierten Verständigung verfolgen zu können.

In extra-muslimischer Dimension geht es andererseits darum, über den muslimischen Rahmen hinaus in einer pluralen und von weltanschaulicher Diversität geprägten Gesellschaft kommunikativ anschlussfähig zu sein. Es ist daher von zentraler gesellschaftlicher Bedeutung, dass sich Musliminnen und Muslime in intersubjektiv verständlicher und von Säkularität geprägter Sprachöffentlichkeit artikulieren. Damit würde eine islamische Diskurstheologie eine zentrale Bedingung für eine säkular gerahmte diskursive Verständigung erfüllen, sprich islamisches Sprechen und Handeln nicht mittels einer metaphysischen Autorität zu legitimieren, sondern auf Grundlage intersubjektiv zugänglicher Vernunftgründe. Ein solcher Ansatz würde schliesslich auch einem gegenwärtigen Trend nach identitärer Rückversicherung und formalisierter Repräsentationslogik entgegenwirken und die Perspektive für eine Begründungspflicht von Geltungen eröffnen: Ich tue und spreche nicht *als* Muslim oder *als* Muslima, sondern ich halte mein Tun und Sprechen für islamisch *aus dem und dem Grund.*

Ein Entwurf einer islamischen Diskurstheologie muss schliesslich noch auf die wichtige Frage eingehen, welches Theologieverständnis er überhaupt voraussetzt. Aus religionswissenschaftlichen sowie spezifisch theologischen Ansätzen bieten sich eine Reihe von verschiedenen Erklärungen und damit einhergehenden Zweckbestimmungen von Theologie an.[703] Eine weit verbreitete Hypothese lautet, dass Religion durch eine übernatürlich legitimierte Vermittlung von Sinn die Unberechenbarkeit von Lebensereignissen abzufedern sucht (Kontingenzthese). Die Bewältigung der Aporie menschlicher Existenz bildet hier die Hauptzweckbestim-

703 Eine Reihe von Werken widmet sich der Diskussion des Religions- und Theologiebegriffs; vgl. Sundermeier, Theo (1999): *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext ein Studienbuch.* Gütersloh; Müller, Tobias; Schmidt, Thomas M. (2013): *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff.* Paderborn; Platvoet, Jan G.; Molendijk, Arie L. (1999): *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts and contests.* Leiden; Krüger, Oliver (2017): *„Religion“ definieren. Eine wissenssoziologische Analyse religionsbezogener Enzyklopädistik.* In: *Zeitschrift Für Religions- Und Geistesgeschichte.* 69 (1). S. 1–46.

mung von Theologie und Religion. Ein zweiter Ansatz sieht in den religiösen Entwürfen eines Gottesbildes Projektionen des menschlichen Unterbewusstseins (Projektionsthese). Wiederum eine andere These sieht den Zweck der Theologie in der Bewährung ihrer Deutungsangebote im Sinne eines „guten" Lebens. Das Gelingen von Religion misst sich gemäss diesem Ansatz am Grad der Akzeptanz ihrer Deutungsangebote durch ihre Rezipienten und deren Vermögen, eine hohe Lebensqualität zu ermöglichen. Ein anderes Verständnis von Theologie betrachtet sie als qualitativen Mehrungsprozess: Eine vergangene Deutung wird gemäss dieser Sichtweise nicht durch eine neue Deutung ersetzt. Die aktualisierte Deutung wird verstanden als ein Plus an legitimen Auslegungsmöglichkeiten, die im Kern der religiösen Stiftung selbst bereits angelegt sind und zu einem stetigen Anwachsen von religiösem Deutungspotenzial führt.

Berücksichtigt man zusätzlich die bisherigen Ausführungen zu muslimischen Erinnerungs- und Wissensvorstellungen, dann lassen sich weitere Zweckbestimmungen von Theologie ergänzen. Eine solche gründet etwa auf die muslimische Betonung der Einheit von Wahrheit, Wissen und Erkenntnis und einer für den Menschen daraus resultierenden Situation der Rechtleitung, der Erfüllung und des Glücks. Hält man diese Betrachtung für seriös, dann bestimmen sich die Formen der Theologie entlang des Zieles, glaubenden Menschen Zugang zu Erkenntnis und Glück zu eröffnen. Ein anderer Fokus der islamischen Theologiegeschichte konzentriert sich derweil auf ein Verständnis von Religion, das darauf abzielt, soziale Lebensqualität und soziale Gerechtigkeit herzustellen. Der Zweck von Theologie besteht dann darin, qualitativ hochwertige Sozialbeziehungen zwischen den Menschen zu ermöglichen.[704] Für muslimische Diskussionen über den Zweck von Religion spielt zudem die Frage nach Innerlichkeit und Äusserlichkeit von Glauben eine prominente Rolle. Eine Position innerhalb dieser Debatte betont die Universalität islamischer Ethik, die sich formal etwa an der Bejahung der Internationalen Menschenrechte zeige und darin keinen Widerspruch zu spezifisch islamischen Werthaltungen zu entdecken vermag. Eine andere Position vertritt die Ansicht, Glaube, Gemeinschaft und Gesetz seien unentrinnbar verflochten. Diese Position kann historisch an einen dominanten islamischen Rechtsdiskurs anknüpfen, der Theologie insbesondere als Setzung von Grenzen der Gültigkeit und Ungültigkeit von Verhalten versteht und einem muslimischen Gemeinwesen dadurch Schutz und Ordnung verleihen möchte.[705] Gerade dieser Zugang wird von zahlreichen musli-

704 So versteht Wielandt die Theologie Muhammad ʿAbduhs (Wielandt: *Offenbarung und Geschichte.* S. 64); vgl. auch Tamer: *Vorwärts Richtung Vergangenheit.* S. 16.

705 In diesem Kontext sind Feststellungen wie die von Rüdiger Lohlker zu verstehen, die islamische Religionsgeschichte sei zuvorderst Recht und keine Theologie (Lohlker: *Neuerungen und Kanon.* S. 157).

mischen Reformerinnen und Reformern jedoch als zu formalistisch und als dem eigentlichen Geist der islamischen Botschaft widerläufig moniert.[706]

Die Richtung, die hier eingeschlagen wird, verfolgt eine andere Perspektive. Sie versteht Theologie als Versuch der interpretativen Rekonstruktion des auf der islamischen Erinnerung und dem islamischen Wissen gründenden Stiftungssinns der islamischen Offenbarung. Seinen notwendigen affirmativen Moment gewinnt dieses Theologieverständnis aus der historisch wie auch gegenwärtig verbürgten Kraft der Rezeption, also der schlichten Erkenntnis, dass „Islam“ Musliminnen und Muslimen etwas bedeutet.[707] Eine islamische Diskurstheologie zielt dementsprechend darauf ab, mittels diskursiver Prozesse und unter inhaltlichen Verweisen auf islamische Diskurse, geistige und intellektuelle Ressourcen freizulegen, um einen Prozess der generationellen Erschliessung von islamisch gedeuteter Welterfahrung zu unterstützen. Das generationale Fortschreiten bedingt dabei, dass eine solche Aufgabe zwangsläufig immerzu neu zu bewältigen ist und dass damit gleichsam die Aktualisierung von tradierten Verständnissen der Welterfahrung permanent gefordert bleibt.

706 Diesbezüglich skeptisch äussert sich u. a. Sperl: *Man's „hollow core“.* S. 459.
707 Schulze: *Genealogie des Islam.* S. 484–485.

Literaturverzeichnis

Abd-Allah, Umar F. (2007): *Creativity, Innovation, And Heresy In Islam.* In: Vincent Cornell und Omid Safi (Hrsg.): *Praeger perspectives. Voices of Islam.* London. S. 1 – 21.
ʿAbdurraḥmān, Ṭāhā (1994): Taǧdīd al-manhaǧ fi taqwīm at-turāṯ (Neue Wege der Aktualisierung von Tradition). Casablanca.
Abrahamov, Binyamin (1993): *Necessary knowledge in Islamic theology.* In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 20 (1). S. 20 – 32.
Abrahamov, Binyamin (1995): *The „Bi-lā Kayfa" doctrine and its foundations in Islamic theology.* In: *Arabica* 42 (3). S. 365 – 379.
Abū Dāwūd: *Kitāb as-sunan* (Hadith-Sammlung). Referenz nach: https://www.dorar.net/hadith/sharh/83115 (eingesehen am 11. 9. 2021).
Adorno, Theodor (2020): *Gesammelte Schriften. Band 2.* 8. Aufl. Frankfurt am Main.
Ahmad, Ahmad Atif (2016): *Fatigue of the shari'a.* New York.
Ahmed, Asad Q.; Sadeghi, Behnam; Bonner, Michael (Hg.) (2011): *The Islamic scholarly tradition. Studies in history, law, and thought in honor of Professor Michael Allan Cook.* Leiden.
Ahmed, Leila (2021): *Women and Gender in Islam.* New Haven.
Ahmed, Shahab (2016): *What is Islam? The importance of being Islamic.* Oxford.
Alexander, James (2016): *A Systematic Theory of Tradition.* In: *Journal of the Philosophy of History.* Nr. 10 (1). S. 1 – 28.
Al-Ghazali, Muhammed (2002): *Die Nische der Lichter.* Übersetzung: Abd-Elsamad Abd-Elhamid Elschazli. Hamburg.
ʿAlwānī, Ṭāha Ǧābir Fayyāḍ al- (2013): *Verhaltensethik einer innerislamischen Streitkultur. Übersetzt und mit Einführung von Bacem Dziri.* Frankfurt am Main.
Āmidī, Sayf ad-Dīn al- (2004): *Abkār al-afkār fī uṣūl ad-dīn (Früheste Gedanken über die Grundsätze der Religion. Band 1).* Kairo.
Amir-Moazami, Schirin (2015): *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich.* Bielefeld.
Amirpur, Katajun (2020): *MuslimInnen auf neuen Wegen. Interdisziplinäre Gender Perspektiven auf Diversität.* Baden-Baden.
Ammann, Ludwig (1997): *Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geschichtlichem Denken in der islamischen Welt.* In: *Die Welt des Islams* 37 (1). S. 28 – 87.
Anjum, Ovamir (2007): *Islam as a discursive tradition. Talal Asad and his interlocutors.* In: *Comparative Studies of South Asia Africa and the Middle East* 27 (3). S. 656 – 672.
Anthony, Sean W.; Boekhoff-van der Voort, Nicolet; Motzki, Harald (2010): *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghazi hadith.* Leiden.
Arnaldez, Roger (O.J.): *Histoire et Prophétisme en Islam.* O.O. S. 23 – 54.
Asad, Muhammad (2015): *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar.* 4. Aufl. Ostfildern.
Asad, Talal (1997): *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam.* Baltimore.
Asad, Talal (2009): *The idea of an anthropology of Islam.* In: *Qui Parle* 17 (2). S. 1 – 30.
Assmann, Aleida (1999): *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer.* Köln.
Assmann, Aleida; Assmann, Jan (1987): *Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien.* In: Aleida Assmann und Jan Assmann (Hg.): *Kanon und Zensur.* München. S. 7 – 27.

 https://doi.org/10.1515/9783110794656-007

Assmann, Jan (1999): *Fünf Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum.* In: Ulrich Raulff und Gary Smith (Hg.): *Wissensbilder. Strategien der Überlieferung.* Berlin. S. 13 – 32.

Assmann, Jan (2017): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München. S. 35 – 37.

Azami, Mustafa (1994): *On Schacht's origins of Muhammadan jurisprudence.* Oxford.

Azmeh, Aziz al- (1998): *The Muslim canon from late antiquity to the era of modernism.* In: *Studies in The History of Religions* 82. S. 191 – 228.

Azmeh, Aziz al- (2007): *The times of history. Universal topics in Islamic historiography.* Budapest.

Badawia, Tarek; Erdem, Gülbahar (2020): *Grundlagen muslimischer Seelsorge – die Sorgen der Seele begreifen und versorgen.* In: Tarek Badawia, Gülbahar Erdem und Mahmoud Abdallah (Hg.): *Grundlagen Muslimischer Seelsorge.* Wiesbaden. S. 1 – 10.

Barakat, Halim (1998): *Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute. Eine Analyse.* In: Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi (Hg.): *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker.* München.

Barlas, Asma (2002): *Believing women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an.* Austin.

Bartschat, Swantje (2012): *Methoden und Verhalten bei Erwerb und Tradierung von Aḥādīṯ am Beispiel des Abī Ṭāhir as-Silafī.* In: Mouhanad Khorchide und Ahmad Milad Karimi (Hg.): *Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik.* Freiburg im Breisgau.

Bauer, Thomas (2015): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams.* 4. Aufl. Berlin.

Bauman, Zygmunt (2017): *Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und ihrem Ursprung.* In: Heinrich Geiselberger (Hg.): *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit.* Berlin. S. 37 – 56.

Bazdawī, Abū l-Yusr Muḥammad al- (2003): *Kitāb uṣūl ad-dīn* (Theologische Summa). Ed. Hans Peter Linss. Kairo.Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott (2014): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse.* Berlin.

Belhaj, Abdessamad (2010): *Argumentation et dialectique en islam. Formes et séquences de la munazara.* Brüssel.

Benzine, Rachid (2012): *Islam und Moderne. Die neuen Denker.* Berlin.

Berkey, Jonathan Porter (1995): *Tradition, innovation and the social construction of knowledge in the medieval Islamic near east.* In: *Past and Present.* 146. S. 38 – 65.

Berkey, Jonathan Porter (2017): *The transmission of knowledge in medieval Cairo. A social history of Islamic education.* Princeton.

Bernstein, Richard J. (1986): *Philosophical profiles. Essays in a pragmatic mode.* Cambridge.

Berque, Jacques (1988): *The expression of historicity in the Koran.* In: George N. Atiyeh und Ibrahim M. Oweiss (Hg.): *Arab civilization. Challenges and responses. Studies in honor of Dr. Constantine Zurayk.* Albany.

Berque, Jacques (1991): *L'Idée de temps dans le Coran.* In: Universidad de Granada (Hg.): *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá. Vol. 2.* Granada. S. 1155 – 1164.

Biskamp, Floris (2021): *Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit. Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von French Feminism in an International Frame und Can the Subaltern Speak?* In: Johanna Leinius und Heike Mauer (Hg.): *Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht.*

Bisṭāmī, Muḥammad Saʿīd al- (1984): *Mafhūm taǧdīd ad-dīn (Das Verständnis von der Erneuerung der Religion).* Kuwait.

Bloch, Ernst (1970): *Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?* In: Leonhard Reinisch (Hg.): *Vom Sinn der Tradition.* München. S. 17 – 34.

Bloom, Jonathan (2001): *Paper before print. The history and impact of paper in the Islamic world.* New Haven.

Bobzin, Hartmut (2013): *Das Siegel der Propheten. Anmerkungen zum Verständnis von Muhammads Prophetentum.* In: Anja Middelbeck-Varwick, Mohammad Gharaibeh, Hansjörg Schmid und Aysun Yaşar (Hg.): *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam.* Regensburg.

Bodenstein, Mark Chalil (2013): *Der Prophet in der Revolte.* In: Anja Middelbeck-Varwick, Mohammad Gharaibeh, Hansjörg Schmid und Aysun Yaşar (Hg.): *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam.* S. 223 – 235.

Bourdieu, Pierre (2020): *Bourdieu, Pierre (2020): Schriften zur kollektiven Anthropologie. Teil: 1. Tradition und Reproduktion. Berlin.* Berlin.

Böwering, Gerhard (1997): *The concept of time in Islam.* In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 141 (1). S. 55 – 66.

Braune, Walther (1971): *Historical consciousness in Islam.* In: Gustav Edmund von Grunebaum (Hg.): *Theology and law in Islam.* Wiesbaden. S. 37 – 51.

Breul, Martin (2019): *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas.* Regensburg.

Brinner, William M.; Ricks, Stephen D. (Hg.) (1986): *Studies in Islamic and Judaic traditions.* Atlanta, GA.

Brockelmann, Carl; Witkam, Jan Just (1996): *Geschichte der arabischen Litteratur. Band 1.* Leiden.

Brown, Daniel W. (2003): *Rethinking tradition in modern Islamic thought.* Cambridge.

Brown, Jonathan (2009): *Did the Prophet say it or not? The literal, historical, and effective truth of Ḥadīths in early Sunnism.* In: *Journal of the American Oriental Society* 129 (2). S. 259 – 285.

Bubenheim, Abdullah (2000): *Die Regeln der Qur'an-Rezitation.* Aachen.

Buḫārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl al- (2005): *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* (Das Hadith-Kompendium des al-Buḫārī). Beirut.

Burton, John (2019): *The sources of Islamic law. Islamic theories of abrogation.* Edinburgh.

Calder, Norman (2010): *Taḳlīd.* In: *Encyclopédie de l'Islam.* Leiden.

Campbell, Sandra (1998): *It must be the end of time. Apocalyptic Ahadith as a record of the Islamic community's reactions to the turbulent first centuries.* In: *Medieval Encounters* 4 (3). S. 178 – 187.

Cantwell Smith, Wilfred (1991): *The meaning and end of religion.* Minneapolis.

Charnay, Jean-Paul (1968): *Temps sociaux et interprétation historique en Islam.* In: *Studia Islamica* 28. S. 5 – 27.

Chebel, Malek (2015): *Histoire de la réforme en Islam.* In: *Revue des Deux Mondes.* S. 32 – 44.

Cheddadi, Abdesselam (1991): *A l'aube de l'historiographie arabo-musulmane. La mémoire islamique.* In: *Studia Islamica* (74). S. 29 – 41.

Christopher, John B. (1987): *The Islamic tradition.* Lanham.

Conermann, Stephan; Hees, Syrinx (Hg.) (2007): *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft.* Schenefeld.

Congar, Yves (1965): *Die Tradition und die Traditionen.* Mainz.

Cook, David (2002): *Studies in Muslim apocalyptic.* Princeton.

Cooke, Maeve (2019): *Nicht zugänglich! Nicht verständlich! Nicht akzeptabel! Sind religiöse Wahrheitsansprüche ein Problem für den liberaldemokratischen Rechtsstaat?* In: Franz Gruber und Klaus Viertbauer (Hg.): *Habermas und die Religion.* 2. Aufl. Darmstadt. S. 215 – 228.

Daifallah, Yasmeen (2018): *Turath as Critique Hassan Hanafi on the Modern Arab Subject.* In: Jens Hansen und Max Weiss (Hrsg.): *Arabic Thought against the Authoritarian Age. Towards an Intellectual History of the Present.* Cambridge. S. 285 – 310.

Damir-Geilsdorf, Sabine (2014): *Projektionsfläche Frühislam? Zeitgenössische Bricolagen in Online-Fatwas und Reformdebatten.* In: Ömer Özsoy (Hg.): *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge.* Berlin.

Danner, Victor (2005): *The Islamic tradition. An introduction.* 2. Aufl. Hillsdale, NY.

Davidson, Garrett A. (2020): *Carrying on the tradition. A social and intellectual history of Hadith transmission across a thousand years.* Boston.

Dennerlein, Bettina; Farag, Sarah (2019): *Arabische Region. Orientalismuskritik und Transkulturalität.* In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch-Fechtelpeter (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung.* Wiesbaden. S. 1417 – 1426.

Dermenghem, Émile (1981): *Muhammad and the Islamic tradition.* Woodstock, N.Y.

Dittmann, Karsten (2004): *Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität.* Norderstedt.

Dreßler, Markus (2018): *Religion und religiöse Tradition. Unterscheidungsdiskurse zu den Grenzen des Islams.* In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27 (1). S. 48 – 77.

Dziri, Amir (2011): *Al-Ǧuwaynīs Position im Disput zwischen Traditionalisten und Rationalisten.* Frankfurt am Main.

Dziri, Amir (2014): *Freie Wissenschaft? Die Islamische Theologie im akademischen Methoden- und Ethikstreit.* In: Mouhanad Khorchide und Milad Ahmad Karimi (Hg.): *Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik. Band 2.* Freiburg im Breisgau. S. 33 – 48.

Dziri, Amir (2015): *Die „Ars Disputationis" in der islamischen Scholastik. Grundzüge der muslimischen Argumentations- und Beweislehre.* Freiburg im Breisgau.

Dziri, Amir (2018): *„An Meine gläubigen Diener: Meine Erde ist weit" (Sure 29:56). Figurationen von Raum, Zeit und Flucht in der religiösen Ideengeschichte des Islams als theologische Herausforderung für die Gegenwart.* In: Judith Könemann (Hg.): *Flucht und Religion. Hintergründe, Analysen, Perspektiven.* Münster. S. 137 – 156.

Dziri, Amir (2021): *Auszüge mutazilitischer Apologetik gegen das Christentum. Die koranische Entstellungsthese (taḥrīf) in der Kodifikationskritik des ʿAbd al-Ǧabbār.* In: Mariano Delgado, Volker Leppin und Gregor Emmenegger (Hg.): *Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte.* Stuttgart. S. 125 – 141.

Dziri, Amir (2021): *Über die Klassifikation von Wissenschaften in der islamischen Ideengeschichte.* In: Abbas Poya, Farid Suleiman und Benjamin Weineck (Hg.): *Bildungskulturen im Islam. Islamische Theologie lehren und lernen.* Boston. S. 19 – 41.

Dziri, Amir; Rachik, Catharina (2021): *Verkündung, Aufruf, Bekehrung? Sondierungen zum islamischen daʿwa-Begriff.* In: Amir Dziri, Angelica Hilsebein, Mouhanad Khorchide und Bernd Schmies (Hg.): *Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219 – 2019).* Münster. S. 517 – 532.

Dziri, Bacem (2020): *Niedergangsnarrative zwischen vergangenheitsstiftender Gegenwartsorientierung und gegenwartsskeptischer Affirmation.* In: Merdan Güneş und Bacem Dziri (Hg.): *Niedergangsthesen auf dem Prüfstand. Narratives of decline revisited.* Berlin. S. 21 – 50.

Eickelman, Dale (1978): *The art of memory. Islamic education and its social reproduction.* Cambridge.

Eisenstadt, Shmuel N. (1979): *Tradition, Wandel und Modernität.* Frankfurt am Main.

Eisenstadt, Shmuel N. (1989): *Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation.* In: Wolfgang Schluchter (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik.* Frankfurt am Main. S. 342 – 359.

El Ali, Mariam (2020): *Akhbar Khadija Bt. Khuwaylid in the Islamic sources. Frames of narration, memory and history.* Baden-Baden.

El Masri, Ghassan (2020): *The semantics of Qurʾanic language. Al-Ahīra.* Leiden.
El Omari, Dina (2021): *Koranische Geschlechterrollen in Schöpfung und Eschatologie Versuch einer historisch-literaturwissenschaftlichen Korankommentierung.* Freiburg im Breisgau.
Engelhardt, Jan Felix (2017): *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin.* Wiesbaden.
Falaturi, Abdoldjavad (1996): *Der Islam im Dialog. Gesammelte Aufsätze.* 5. Aufl. Hamburg.
Fancy, Nahyan (2010): *The virtuous son of the rational. A traditionalist's response to the falāsifa. A golden age of science and philosophy.* In: Tzvi Langermann (Hg.): *Avicenna and his legacy. A golden age of science and philosophy.* S. 219 – 247.
Firestone, Reuven (2014): *Who are the real chosen people? The meaning of chosenness in Judaism, Christianity and Islam.* Woodstock.
Fück, Johann (1939): *Die Rolle des Traditionalismus im Islam.* In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93 (1/2). S. 1 – 32.
Ǧābarī, Muḥammad ʿĀbid al- (2006): *At-turāṯ wa l-hadāṯa. Dirāsāt wa munāqašāt (Tradition und Modernismus).* 3. Aufl. Beirut.
Ǧābarī, Muḥammad ʻĀbid al- (2009): *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung. Naqd al-ʼaql al-ʿarabī.* Berlin.
Gabriel, Karl (1991): *Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft.* In: Dietrich Wiederkehr und Karl Gabriel (Hg.): *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche.* Freiburg im Breisgau. S. 69 – 88.
Gadamer, Hans-Georg (2010): *Gesammelte Werke.* 7. Aufl. Tübingen.
Gardet, Louis (1972): *Vues musulmanes sur le temps et l'histoire.* Paris.
Gellner, Ernest (1985): *Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung.* Stuttgart.
Gent, Bill (2011): *The world of the British hifz class student. Observations, findings and implications for education and further research.* In: *British Journal of Religious Education* 33 (1). S. 3 – 15.
Gent, Bill (2016): *The hidden Olympians. The role of huffaz in the English Muslim community.* In: *Contemporary Islam. Dynamics of Muslim Life* 10 (1). S. 17 – 34.
Gerhard, Ute (2019): *Patriarchat – Patriarchalismus. Kampfparole und analytisches Konzept.* In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch-Fechtelpeter (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung.* Wiesbaden. S. 221 – 230.
Ghaffar, Zishan Ahmad (2015): *Über die Bedingung der Möglichkeit historisch-kritischer Methode als Traditionskritik in der islamischen Theologie.* In: Mohammad Gharaibeh, Esnaf Begic, Hansjörg Schmid und Christian Ströbele (Hg.): *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam.* Regensburg. S. 174 – 186.
Gharaibeh, Mohammad (2014): *Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten.* In: Hansjörg Schmid, Amir Dziri, Mohammad Gharaibeh und Anja Middelbeck-Varwick (Hg.): *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam.* Regensburg. S. 60 – 77.
Gharaibeh, Mohammad (2016): *Einführung in die Wissenschaften des Hadith, seine Überlieferungsgeschichte und Literatur.* Freiburg im Breisgau.
Ghazzālī, Muḥammad (2000): *The incoherence of the philosophers. A parallel English-Arabic text.* 2. Aufl. Provo.
Giddens, Anthony (1993): *Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft.* In: *Soziale Welt* 44 (4). S. 445 – 485.
Gisel, Pierre (2017): *Qu'est-ce qu'une tradition? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence.* Paris.
Goldziher, Ignaz (1967): *Hadith and Sunna.* In: *Muslim Studies* 2. S. 57 – 76.

Goldziher, Ignaz (2004): *Disputes over the status of Ḥadīth in Islam.* In: Harald Motzki (Hg.): *Ḥadīth. Origins and developments.* Aldershot. S. 55 – 66.
Goodman, Lenn Evan (1993): *Time in Islam.* In: Anindita Niyogi Balslev und Jitendranath Mohanty (Hg.): *Religion and time.* Leiden. S. 138 – 162.
Görke, Andreas; Pink, Johanna (2014): *Introduction.* In: Andreas Görke und Johanna Pink (Hg): *Tafsīr and Islamic intellectual history. Exploring the boundaries of a genre.* New York. S. 1 – 26.
Graham, William A. (1993): *Traditionalism in Islam. An essay in interpretation.* In: *Journal of Interdisciplinary History* 23 (3). S. 495 – 522.
Gramlich, Richard (1974): *Vom Islamischen Glauben an die „Gute Alte Zeit“.* In: Richard Gramlich (Hg.): *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag.* Wiesbaden. S. 110 – 117.
Gramlich, Richard (1997): *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese.* Wiesbaden.
Gramlich, Richard (2008): *Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sure 7, 172 – 173).* Freiburg im Breisgau.
Gronemeyer, Marianne (1993): *Innovationsfuror und Wiederholungszwang.* In: Helmut Fuhrmann (Hg.): *Die Furie des Verschwindens. Literaturunterricht und Literaturtradition.* Würzburg. S. 176 – 199.
Gruber, Franz (2019): *Kommunikatives Handeln und Glaubensbegründung.* In: Franz Gruber und Klaus Viertbauer (Hg.): *Habermas und die Religion.* 2. Aufl. Darmstadt. S. 229 – 251.
Grundmann, Regina; Kattan, Assaad Elias (Hg.) (2014): *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam.* Boston.
Grunebaum, Gustave (1963): *Der Islam im Mittelalter.* Frankfurt am Main.
Grunebaum, Gustave E. von (2013): *Islam. Essays in the nature and growth of a cultural tradition.* Hoboken.
Guénon, René (2017): *Formes traditionnelles et cycles cosmiques.* Paris.
Guénon, René (2017): *La crise du monde moderne.* Paris.
Güneş, Merdan; Dziri, Bacem (Hg.) (2020): *Niedergangsthesen auf dem Prüfstand. Narratives of decline revisited.* Berlin.
Habermas, Jürgen (2011): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Frankfurt am Main.
Habermas, Jürgen (2019): *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1.* Berlin.
Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen.* Frankfurt am Main.
Halkin, A. S. (1934): *The Ḥashwiyya.* In Journal of the American Oriental Society 54 (1). S. 1 – 28.
Hallaq, Wael (1999): *The authenticity of Prophetic Hadith. A pseudo-problem.* In: *Studia Islamica* 89. S. 75 – 90.
Hallaq, Wael B. (1984): *Was the gate of ijtihād closed?* In: *International Journal of Middle East Studies* 16 (1). S. 3 – 47.
Hallaq, Wael B. (1986): *On the authoritativeness of Sunni consensus.* In: *International Journal of Middle East Studies* 18 (4). S. 427 – 454.
Hallaq, Wael B. (2019): *Reforming modernity. Ethics and the new human in the philosophy of Abdurrahman Taha.* New York.
Hammer, Juliane (2021): *Islam, Gender-Gerechtigkeit und Feminismus. The*logie als/der/durch Praxis.* In: Amir Dziri, Christian Ströbele, Armina Omerika und Anja Middelbeck-Varwick (Hg.): *Theologie – gendergerecht? Perspektiven für Islam und Christentum.* Regensburg. S. 37 – 60.
Ḥanafī, Ḥasan. (2013): *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd. Mawqifunā min at-turāṯ al-qadīm.* (Tradition und Erneuerung. Unser Verhältnis zum kulturellen Erbe). Kairo.

Hansu, Hüseyin (2009): *Notes on the term Mutawātir and its reception in Ḥadīth criticism.* In: *Islamic Law and Society* 16 (3/4). S. 383 – 408.

Hartmann, Angelika (2004): *Einleitung.* In: Angelika Hartmann (Hg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam.* Göttingen. S. 9 – 30.

Ḫaṭīb, Muḥammad ʿAğğāğ al- (1967): *Uṣūl al-Ḥadīṯ. ʿUlūmuhu wa-Muṣṭalaḥātuhu (Die Grundlagen des Hadith).* Beirut.

Ḥattar, Nāhiḍ (1986): *At-turāṯ, al-ġarb, aṯ-ṯawrah. Baḥṯ ḥawla al-aṣāla wa-l-muʿāṣara fī fikr Ḥasan Ḥanafī.* (Die Tradition, der Westen, die Revolution. Untersuchung zur Authentizität und Zeitgemässheit bei Ḥasan Ḥanafī). O. O.

Heck, Paul L. (2002): *The epistemological problem of writing in Islamic civilization. Al-Hatib al-Bagdadi's (d. 463/1071) „Taqyid al-'ilm".* In: *Studia Islamica* (94). S. 85 – 114.

Hees, Syrinx von (Hg.) (2017): *Inḥiṭāṭ – the decline paradigm. Its influence and persistence in the writing of Arab cultural history.* Würzburg.

Heidegger, Martin (2006): *Sein und Zeit.* 19. Aufl. Tübingen.

Hervieu-Léger, Danièle (2000): *Religion as a chain of memory.* Cambridge.

Hilali, Asma (2005): *ʿAbd al-Raḥmān al-Rāmahurmuzī (m.360 971) à l'origine de la réflexion sur l'authenticité du ḥadiṯ.* In: *Annales islamologiques* 39. S. 131 – 147.

Hildebrandt, Thomas (2001): *Miḥnah, muʿtazilah, memory. Modern lessons from the Islamic 'inquisition'.* In: Angelika Neuwirth und Andreas Pflitsch (Hg.): *Crisis and memory in Islamic societies.* Würzburg. S. 177 – 194.

Hildebrandt, Thomas (2007): *Neo-Muʿtazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam.* Leiden.

Hobsbawm, Eric J.; Ranger, Terence O. (Hg.) (2012): *The Invention of tradition.* Cambridge.

Horovitz, Josef (1917): *Alter und Ursprung des Isnad.* In: *Der Islam* 8 (1/2). S. 39 – 47.

Horovitz, Josef (1926): *Koranische Untersuchungen.* Berlin.

Hourani, George F. (1964): *The basis of authority of consensus in Sunnite Islam.* In: *Studia Islamica* (21). S. 13 – 60.

Ḫuwārizmī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Yūsuf al- (1984): *Mafātīḥ al-ʿulūm (Schlüssel der Wissenschaften).* Beirut.

Ibn al-Ğawzī, ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAlī (1997): *Kitāb aḥkām an-nisāʾ (Buch über die Rechte der Frauen).* Kairo.

Ibn al-Nafīs, ʿAlī ibn Abī al-Ḥazm (1968): *The theologus autodidactus of Ibn al-Nafīs.* Übersetzung: Max Meyerhof und Joseph Schacht. Oxford. S. 28 – 36.

Ibn ʿAqīl, Abū l-Wafāʾ (2009): *Kitāb al-jadal fi l-uṣūl (Das Buch über die Disputation in fundamentalen Religionsfragen).* Beirut.

Ibn Fūrak, Aḥmad ʿAbd (2005): *Maqālāt al-Šayḫ Abī l-Ḥasan al-Ašʿarī (Die Lehrsätze des Grossmeisters Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī).* Kairo.

Ibn Ḥazm, ʿAlī ibn Aḥmad (2007): *Rasāʾil ibn Ḥazm al-Andalūsī (Die Episteln des Ibn Ḥazm).* Beirut.

Ibn Tufail, Abu (2019): *Der Philosoph als Autodidakt. Hayy ibn Yaqzan Ein philosophischer Insel-Roman.* 2. Aufl. Hamburg.

Ibn-ʿAbd-al-Barr, Yūsuf Ibn-ʿAbdallāh (1982): *Ğāmiʿ al-bayān al-ʿilm wa-faḍlihī (Über den Charackter des Wissens und seine Vorzüge).* 2. Aufl. Kairo.

Idel, Moshe (1999): *Der Begriff der Überlieferung in der Kabbala des 13. Jahrhunderts.* In: Ulrich Raulff und Gary Smith (Hg.): *Wissensbilder. Strategien der Überlieferung.* Berlin. S. 61 – 93.

Ingalls, Matthew B. (2021): *The anonymity of a commentator. Zakariyyā al-Anṣārī and the rhetoric of Muslim commentaries.* Albany.

Iser, Wolfgang (2009): *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung.* 4. Aufl. München.
Isgandarova, Nazila (2016): *The correlational approach to Islamic spiritual care.* In: *Tidsskrift om Islam & kristendom.* 1. S. 15 – 28.
Isis-Arnautovic, Esma (2021): *Vom Menschenbild zum Paradigma. Zur Begründbarkeit einer theologischen Anthropologie im Islam. Abgabefassung der Dissertation.* O.O.
Ismāʿīl, Maḥmūd (2005): *At-turāṯ wa-qaḍāyā al-aṣr.* (Die Tradition und die Fragen der Zeit). O.O.
Juynboll, Gautier (1996): *Studies on the origins and uses of Islamic Ḥadīth.* Aldershot.
Juynboll, Gautier (2008): *Muslim tradition. studies in chronology, provenance and authorship of early Hadith.* Cambridge.
Karimi, Ahmad Milad (2021): *Licht über Licht. Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam.* Freiburg im Breisgau.
Kausar, Zeenath (2006): *Muslim women at the crossroad. The rights of women in Islam and general Muslim practices.* Selangor.
Keller, Reiner (2011): *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms.* 3. Aufl. Wiesbaden.
Kendall, Elisabeth; Khan, Ahmad (2016): *Reclaiming Islamic tradition. Modern Interpretations of the Classical Heritage.* Edinburgh.
Kermani, Navid (2011): *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran.* 4. Aufl. München.
Kerr, Malcolm H. (1980): *Islamic studies. A tradition and its problems.* Malibu.
Khalidi, Tarif (1999): *Nach gemeinsamen Prinzipien suchen. Ein Plädoyer und einige Hinweise auf die islamische Tradition.* In: Jörn Rüsen (Hg.): *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte.* Göttingen. S. 99 – 105.
Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr (1975): *Kitāb al-faqīh wa-al-mutafaqqih (Das Buch des Gelehrten und des Lernenden).* 2. Aufl. Beirut. S. alif-waw.
Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī (2007): *Taqyīd al-ʿilm (Die Kodifizierung des Wissens).* Ṣaydā.
Khūlī, Amīn al- (1992): *Al-Muğaddidūna fī l-islām (Die Erneuerer im Islam).* Kairo.
Kindī, Yaʿqūb Ibn Isḥāq al- (2011): *Die erste Philosophie. Arabisch-Deutsch.* Freiburg im Breisgau.
Kırbaşoğlu, Mehmet (2015): *Alternatif hadis metodolojisi (Alternative Methodologie des Hadith).* 5. Aufl. Ankara.
Kister, Meir (1998): *Some notes on the transmission of Hadith.* In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22. S. 127 – 162.
Kolakowski, Leszek (1970): *Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit.* In: Leonhard Reinisch (Hg.): *Vom Sinn der Tradition.* München. S. 1 – 16.
Körner, Felix (2004): *Revisionist Koran hermeneutics in contemporary Turkish university theology.* Würzburg.
Koselleck, Reinhart (1997): *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte.* In: Klaus E. Müller und Jörn Rüsen (Hg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien.* Reinbek. S. 79 – 97.
Koyre, Alexandre; Cohen-Rosenfield, Leonora (1946): *Louis De Bonald.* In: *Journal of the History of Ideas* 7 (1). S. 56 – 73.
Krüger, Oliver (2017): *„Religion" definieren. Eine wissenssoziologische Analyse religionsbezogener Enzyklopädistik.* In: *Zeitschrift Für Religions- Und Geistesgeschichte.* 69 (1). S. 1 – 46.
Kügelgen, Anke von (1994): *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam.* Leiden.
Kuhn, Thomas S. (2007): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* 2. Aufl. Frankfurt am Main.

Kuran, Timur (2013): *The long divergence. How Islamic law held back the Middle East.* Oxford.
Lamptey, Jerusha (2011): *Toward a Muslima theology of religious pluralism. The Qur'an, feminist theology and religious diversity.* Washington.
Landau-Tasseron, Ella (1989): *The cyclical reform. A study of the mujaddid tradition.* In: *Studia Islamica* 70. S. 79 – 117.
Larbig, Torsten; Wiedenhofer, Siegfried (2005): *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse.* Münster.
Laroui, Abdallah (1974): *La crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* Paris.
Le Goff, Jacques (1992): *History and memory.* New York.
Leiden, Carl (Hg.) (1968): *The conflict of traditionalism and modernism in the Muslim Middle East.* Austin.
Lerner, Daniel (1958): *The passing of traditional society. Modernizing the Middle East.* Glencoe Ill.
Librande, Leonard (1983): *Islam and conservation. The theologian-ascetic al-Muḥāsibī.* In: *Arabica* 30 (2). S. 125 – 146.
Librande, Leonard (1993): *The scholars of Hadith and the retentive memory.* In: Denise Aigle und Jacqueline Sublet (Hg.): *Cahiers d'Onomastique Arabe (1988 – 92).* S. 453 – 462.
Livne-Kafri, Ofer (1996): *Early Muslim ascetics and the world of Christian monasticism.* In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20. S. 105 – 129.
Livne-Kafri, Ofer (2013): *Women and feminine images in Muslim traditions of the end.* In: *Arabica* 60 (3/4). S. 306 – 331.
Lohlker, Rüdiger (2004): *Neuerungen und Kanon. Einige Thesen zu einem zentralen Feld des islamischen Wissens.* In: Angelika Hartmann (Hg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam.* Göttingen. S. 155 – 169.
Macdonald, Duncan (1927): *Continuous re-creation and atomic time in Muslim scholastic theology.* Brüssel.
MacIntyre, Alasdair C. (2006): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Erweiterte Neuausgabe.* Frankfurt am Main.
Mahmood, Saba (2012): *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject.* Princeton.
Makdisi, George (1968): *Remarks on traditionalism in Islamic religious history.* In: Carl Leiden (Hg.): *The conflict of traditionalism and modernism in the Muslim Middle East.* Austin.
Makdisi, George (1981): *The rise of colleges. Institutions of learning in Islam and the West.* Edinburgh.
Makdissi, George (1963): *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hégire).* Damaskus.
Malik, Jamal (2006): *Madrasah in South Asia.* In: Ibrahim M. Abu-Rabiʿ (Hg.): *The Blackwell companion to contemporary Islamic thought.* Oxford.
Mannheim, Karl (2003): *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens.* Frankfurt am Main.
Marzolph, Ulrich (1998): *Islamische Kultur als Gedächtniskultur. Fachspezifische Überlegungen anhand des Fallbeispiels Iran.* In: *Der Islam* 75 (2). S. 296 – 317.
Meier, Fritz (1960): *Sufik und Kulturzerfall.* In: Gustave Edmund von Grunebaum und Willy Hartner (Hg.): *Klassizismus und Kulturverfall.* Frankfurt am Main. S. 144 – 182.
Melchert, Christopher (2002): *The piety of the Hadith folk.* In: *International Journal of Middle East Studies* 34 (3). S. 425 – 439.
Mendel, Miloš. (1995): *The concept of „ad-Dawa al-Islamiya". Towards a discussion of the Islamic reformist religio-political terminology.* In: *Archiv Orientalni* 63 (3). S. 286 – 304.
Merad, Ali (2005): *La tradition musulmane.* Paris.
Mernissi, Fatima (1991): *The veil and the male elite. A feminist interpretation of women's rights in Islam.* Boston.

Mir-Hosseini, Ziba (2009): *The construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform.* Singapur.
Moghissi, Haideh (1999): *Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis.* London.
Moosa, Ebrahim (2007): *Transitions in the „Progress“ of Civilization: Theorizing History, Practice, and Tradition.* In: Vincent Cornell & Omid Safi (Hrsg.): *Praeger perspectives. Voices of Islam.* London.
Moser, Kata; Gösken, Urs; Hayes, Josh (Hg.) (2019): *Heidegger in the Islamicate world.* Lanham.
Motzki, Harald (2003): *The question of the authenticity of Muslim traditions reconsidered. A review article.* In: Herbert Berg (Hg.): *Methods and theory in the study of Islamic origins. Islamic history and civilization.* Leiden. S. 211 – 257.
Motzki, Harald (2005): *Dating Muslim traditions. A survey.* In: *Arabica* 52 (2). S. 204 – 253.
Motzkin, Gabriel (2006): *Tradition, time, and memory.* In: Thorsten Larbig (Hg.): *Tradition and tradition theories. An international discourse.* Münster. S. 174 – 187.
Müller, Beate (2004): *Censorship and cultural regulation. Mapping the territory.* In: Beate Müller (Hg.): *Censorship & cultural regulation in the modern age.* Amsterdam. S. 1 – 32.
Müller, Tobias; Schmidt, Thomas M. (2013): *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff.* Paderborn.
Muslim, ibn al-Ḥaǧǧāǧ an-Nīsābūrī (2005): *Ṣaḥīḥ Muslim (Das Hadith-Kompendium des Muslim).* Beirut.
Nadwī, Muḥammad Akram (2013): *Al-Muḥaddithāt. The women scholars in Islam.* 2. Aufl. Oxford.
Nasr, Seyyed (2010): *Islamic life and thought.* Petaling Jaya.
Nasr, Seyyed Hossein (2010): *In search of the sacred. A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought.* Santa Barbara.
Nasr, Seyyed Hossein (2013): *Traditional Islam in the modern world.* London.
Nawawī, Abū Zakariyya Yaḥya an- (1976): *At-Tibyān fī ādāb ḥamalat al-qurʾān (Zur Ethik der Koranbewahrer).* Kairo.
Neusner, Jacob (2006): *Is Judaism a traditional religion?* In: Thorsten Larbig (Hg.): *Tradition and tradition theories. An international discourse.* Münster. S. 141 – 173.
Neuwirth, Angelika (2001): *Qur'an, crisis and memory. The Qur'anic path towards canonization as reflected in the anthropogonic accounts.* In: Angelika Neuwirth und Andreas Pflitsch (Hg.): *Crisis and memory in Islamic societies.* Würzburg S. 113 – 152.
Nora, Pierre (2008): *Les lieux de mémoire.* Paris.
Noth, Albrecht (2016): *Common features of Muslim and Western Hadith criticism. Ibn ak-Jawzi's categories of Hadith forgers.* In: Harald Motzki (Hg.): *Hadith. Origins and developments.* London. S. 309 – 316.
Oevermann, Ulrich (2005): *Soziologische Überlegungen zum Prozess der Tradierung und zur Funktion von Traditionen.* In: Torsten Larbig und Siegfried Wiedenhofer (Hg.): *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse.* Münster. S. 11 – 36.
Okin, Susan Moller (1989): *Justice, gender, and the family.* 15. Aufl. New York.
Omerika, Armina (2018): *Die Falle schnappt zu. Zur Ambivalenz der muslimischen Identitätskonstruktionen in Deutschland.* In: Amir Dziri und Bacem Dziri (Hg.): *Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft.* Freiburg im Breisgau. S. 242 – 254.
Omerika, Armina (2019): *Geschichte und Geschichtlichkeit im modernen islamischen Denken.* In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* (4). S. 7 – 35.
Özsoy, Ömer (2014): *Das Unbehagen der Koranexegese. Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen.* In: Ömer Özsoy (Hg.): *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien. Kontexte, Methoden, Inhalte.* Berlin. S. 7 – 29.

Pacaci, Mehmet; Aktay, Yasin (2006): *75 years of higher religious education in modern Turkey.* In: Ibrahim M. Abu-Rabiʿ (Hg.): *The Blackwell companion to contemporary Islamic thought.* Oxford. S. 122 – 144.

Paret, Rudi (1970): *Signification coranique de Ḫalīfa et d'autres dérivés de la racine Ḫalafa.* In: *Studia Islamica* (31). S. 211 – 217.

Paret, Rudi (2014): *Der Koran.* 12. Aufl. Stuttgart.

Picavet, François (1916): *La Philosophie de Bonald.* In: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 82. S. 166 – 173.

Pieper, Josef (1957): *Über den Begriff der Tradition.* In: *Tijdschrift Voor Philosophie.* 19 (1). S. 21 – 52.

Pink, Johanna (2011): *Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen.* Leiden.

Platvoet, Jan G.; Molendijk, Arie L. (1999): *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts and contests.* Leiden.

Pollack, Detlef; Müller, Olaf (2018): *Selbstbehauptung, Annäherung, Dissens. Die Bedeutung kultureller Anerkennung im Prozess der sozialen Integration Türkeistämmiger in Deutschland.* In: Amir Dziri und Bacem Dziri (Hg.): *Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft.* Freiburg im Breisgau. S. 172 – 210.

Popper, Karl R. (1949): *Towards a rational theory of tradition.* London.

Poya, Abbas; Reinkowski, Maurus (2015): *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein Klassisches Fach Im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien.* Bielefeld.

Qaṭṭān, Mannāʿ al- (2000): *Mabāḥiṯ fī ʿulūm al-qurʾān (Koranwissenschaftliche Untersuchungen).* Riad.

Rahman, Fazlur (1964): *Ribā and interest.* In: *Islamic Studies* 3 (1). S. 1 – 43.

Rahman, Fazlur (1970): *Islam and social justice.* In: *Pakistan Forum* 1 (1). S. 4 – 9.

Rahman, Fazlur (2000): *Revival and reform in Islam. A study of Islamic fundamentalism.* Oxford.

Rahman, Fazlur (2009): *Islamic methodology in history.* Islamabad.

Rahman, Fazlur (2011): *Islamization of knowledge. A response.* In: *Islamic Studies* 50 (3/4). S. 449 – 457.

Rahman, Fazlur (2013): *Major themes of the Qur'an*. 2. Aufl. Chicago.

Rahman, Fazlur (2017): *Islam and modernity. Transformation of an intellectual tradition.* Chicago.

Rahman, Najat (2006): *The trial of heritage and the legacy of Abraham.* In: Lahoucine Ouzgane (Hg.): *Islamic masculinities.* London. S. 72 – 85.

Reedy, W. Jay (1981): *Burke and Bonald. Paradigms of late eighteenth-century conservatism.* In: *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 8 (2). S. 69 – 93.

Reinisch, Leonhard (1970): *Vorwort.* In: Leonhard Reinisch (Hg.): *Vom Sinn der Tradition.* München. S. VII–IX.

Ricœur, Paul (2004): *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen.* Paderborn.

Rippin, Andrew (2016): *Defining Islam. A reader.* Sheffield.

Robson, James (1951): *Muslim tradition. The question of authenticity.* In: *Memoires and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society* 93 (7). S. 350 – 364.

Robson, James (1953): *The Isnad in Muslim tradition.* In: *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 15. S. 12 – 21.

Roded, Ruth (2018): *Women in Islamic biographical collections. From Ibn Sa'd to who's who.* Piscataway.

Rodinson, Maxime (1989): *Islamischer Patrimonialismus – ein Hindernis für die Entwicklung des modernen Kapitalismus?* In: Wolfgang Schluchter (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik.* Frankfurt am Main. S. 180 – 189.

Rosenthal, Franz (1968): *A history of Muslim historiography.* 2. Aufl. Leiden.

Rosenthal, Franz (1968): *Muslim definitions of knowledge.* In: Carl Leiden (Hg.): *The conflict of traditionalism and modernism in the Muslim Middle East.* Austin. S. 117 – 133.

Rosenthal, Franz (2007): *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam.* Leiden.
Rudolph, Ulrich (1992): *Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Ašʿarī's und al-Māturīdī's.* In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 142 (1). S. 72 – 89.
Sachedina, Abdulaziz: Woman half-the-man? Crisis of male epistemology in Islamic jurisprudence. http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/woman_half_the_man_crisis_of_male_epistemology_in_islamic_jurisprudence/ (eingesehen am 14. 3. 2022).
Şahinöz, Cemil (2018): *Seelsorge im Islam. Theorie und Praxis in Deutschland.* Wiesbaden.
Šahrazūrī, Ibn Ṣalāḥ aš- (2006): *ʿUlūm al-ḥadīṯ (Die Wissenschaften des Hadith).* Damaskus.
Salvatore, Armando (2009): *Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West.* In: Muhammad Khalid Masud, Martin van Bruinessen und Armando Salvatore (Hrsg.): *Islam and modernity. Key issues and debates.* Edinburgh. S. 3 – 35.
Salvatore, Armando; Amir-Moazami, Shirin (2002): *Religiöse Diskurstraditionen zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten.* In: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (3). S. 309 – 330.
Sayeed, Asma (2013): *Women and the transmission of religious knowledge in Islam.* New York.
Schacht, Joseph (1953): *The origins of Muhammadan jurisprudence.* Oxford.
Schahrastani, Abu-'l-Fath' Muhammad (1969): *Religionspartheien und Philosophen-Schulen.* Übersetzung: Theodor Haarbrücker. Hildesheim.
Schimmel, Annemarie; Endres, Franz Carl (1993): *The mystery of numbers.* New York.
Schluchter, Wolfgang (1989): *Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams.* In: Wolfgang Schluchter (Hg.): *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik.* Frankfurt am Main. S. 11 – 124.
Schmidt, Nora (2016): *Der zweifache spätantike Kontext altarabischer Sehersprüche.* In: Nora Schmidt und Angelika Neuwirth (Hg.): *Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran.* Wiesbaden. S. 209 – 233.
Schoeler, Gregor (1996): *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds.* Berlin.
Schöller, Marco (2000): *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft.* Wiesbaden.
Schulze, Reinhard (1997): *The Birth of Tradition and Modernity in 18th and 19th Century Islamic Culture – the Case of Printing.* In: *Culture And History*, 16. S. 29 – 72.
Schulze, Reinhard (2003): *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert.* München.
Schulze, Reinhard (2015): *Der Koran und die Genealogie des Islam.* Basel.
Schulze, Reinhard (2017): *Anmerkungen zur Einrichtung islamischer theologischer Studien an säkularen Universitäten.* In: Gerhard Krieger (Hg.): *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft.* Freiburg im Breisgau. S. 297 – 308.
Schuon, Frithjof (2008): *Understanding Islam.* London.
Sedgwick, Mark J. (2004): *Against the modern world. Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century.* Oxford.
Seedat, Fatima (2013): *When Islam and feminism converge.* In: *The Muslim World* 103 (3). S. 404 – 420.
Seewald, Michael (2021): *Doktrinaler Wandel als Thema christlicher Theologie.* In: Judith Könemann und Michael Seewald (Hg.): *Wandel als Thema religiöser Selbstdeutung. Perspektiven aus Judentum, Christentum und Islam.* Freiburg im Breisgau. S. 141 – 160.
Seker, Nimet (2014): *Ermahnt sie, meidet sie im Bett und schlagt sie! Zur Frage der Geschlechtergewalt in Q 4:34.* In: Hamideh Mohagheghi und Klaus von Stosch (Hg.): *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum.* Paderborn. S. 117 – 144.

Seker, Nimet (2019): *Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext.* Berlin.

Seker, Nimet (2020): *Koran und Gender. Exegetische und hermeneutische Studien zum Geschlechterverhältnis im Koran.* Hamburg.

Sentürk, Recep (2020): *The decline of the decline paradigm. Revisiting the periodisation of Islamic history.* In: Merdan Güneş und Bacem Dziri (Hg.): *Niedergangsthesen auf dem Prüfstand. Narratives of decline revisited.* Berlin. S. 213 – 247.

Shils, Edward (2007): *Tradition.* Chicago.

Siddiqi, Mazheruddin (1965): *The Qur'ānic concept of history.* Karachi.

Sinai, Nicolai (2014): *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation.* Wiesbaden.

Sloterdijk, Peter (2013): *Der Heilige und der Hochstapler. Von der Krise der Wiederholung in der Moderne.* In: Thomas Dreier und Ansgar Ohly (Hg.): *Plagiate. Wissenschaftsethik und Recht.* Tübingen. S. 11 – 29.

Smith, Margaret (2010): *Rabi'a the mystic and her fellow-saints in Islam. Being the life and teachings of Rabi'a al-'Adawiyya al-Qaysiyya of Basra together with some account of the place of the women saints in Islam.* Cambridge.

Sondy, Amanullah de (2015): *Crisis of Islamic masculinities.* London.

Sperl, Stefan (2010): *Man's „hollow core". Ethics and aesthetics in Ḥadīth literature and classical Arabic adab.* In: *The Ḥadīth.* London. S. 90 – 118.

Stout, Jeffrey (2004): *Democracy and tradition.* Princeton, N.J.

Sulaiman, Mohammed (2018): *Between text and discourse. Re-theorizing Islamic orthodoxy.* In: *ReOrient* 3 (2). S. 140 – 162.

Sundermeier, Theo (1999): *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext ein Studienbuch.* Gütersloh.

Talas, Asad (1939): *L'Enseignement chez les Arabes. La Madrasa Nizamiyya et son histoire.* Paris.

Tamer, Georges (2008): *Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran.* Berlin.

Tamer, Georges (2014): *Vorwärts Richtung Vergangenheit. Anmerkungen zur Entwicklung und Beschaffenheit von ‚Tradition' in Judentum, Christentum und Islam.* In: Regina Grundmann und Assaad Elias Kattan (Hg.): *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam.* Boston. S. 5 – 17.

Tarabischi, George (1998): *Die anthropologische Wunde in unserer Beziehung zum Westen.* In: Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi (Hg.): *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker.* München. S. 72 – 83.

Ṭarābīšī, Ǧūrǧ (1993): *Maḏbaḥat at-turāṯ fī aṯ-ṯaqāfah al-ʿarabiyya al-muʿāṣirah.* (Die Zerstörung des kulturellen Erbes im zeitgenössischen arabischen Denken). London.

Tatar, Burhanettin (1998): *Interpretation and the problem of the intention of the author. H.-G. Gadamer vs. E.D. Hirsch.* Washington.

Tatar, Burhanettin (2012): *The problem of the relevance of time and space to the Qurʾānic text.* In: Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch (Hg.): *Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic theology in Europe.* Freiburg im Breisgau. S. 50 – 58.

Tawḥīdī, Abū Ḥayyān at- (2001): *Min rasāʾil Abī Ḥayyān at-Tawḥīdī (Die Episteln des Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī).* Damaskus.

Ṭayyib, Aḥmad aṭ- (2014): *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd. Munāqašāt wa-rudūd.* (Tradition und Erneuerung. Anfragen und Widerlegungen). Kairo.

Turki, Mohamed (2004): *Erinnerung und Identität. Ansätze zum Verstehen der gegenwärtigen Krise im arabisch-islamischen Denken.* In: Angelika Hartmann (Hg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam.* Göttingen. S. 51 – 64.

van Ess, Josef (2011): *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten.* Berlin/Boston

van Gelder, Geert Jan (2013): *Classical Arabic literature. A library of Arabic literature anthology.* New York.

van Gelder, Geert Jan (2017): *Opinions on fasad az-zaman, the „Corruption of Time".* In: Syrinx von Hees (Hg.): *Inḥiṭāṭ – the decline paradigm. Its influence and persistence in the writing of Arab cultural history.* Würzburg. S. 111 – 130.

Vimercati, Ruggero (2021): *Die Sache der Hadith ernst nehmen. Theologische Hadithstudien und ihre Bedeutung für die Islamische Theologie.* In: Mouez Khalfaoui und Jean Ehret (Hrsg.): *Islamische Theologie in Deutschland. Ein Modell für Europa und die Welt.* Freiburg i.Br. S. 78 – 134.

Visse, Katrin (2020): *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch.* Zürich.

Wadud, Amina (2005*): Qur'an and women. Rereading the sacred text from a woman's perspective.* Oxford.

Wadud, Amina (2018): *Inside the gender jihad women's reform in Islam.* Oxford.

Weintritt, Otfried (1997): *Zeitdeutungen im Islam.* In: Klaus E. Müller und Jörn Rüsen (Hg.): *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien.* Reinbek. S. 296 – 306.

Weiss, Bernard (1985): *Knowledge of the past. The theory of „Tawatur" according to Ghazali.* In: *Studia Islamica* (61). S. 81 – 105.

Wensinck, Arent Jan; Heinrichs, Wolfgang Peter (2010): *Mutawātir.* In: *Encyclopédie de l'Islam.* Leiden.

Wheeler, Brannon M. (1996): *Applying the canon in Islam. The authorization and maintenance of interpretive reasoning in hanafi scholarship.* Albany.

Wiedemann, Julius; Dubau, Jürgen; Daniel, Aurélie (2016): *Illustration now! Portraits.* Köln.

Wiedenhofer, Siegfried (1991): *Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen.* In: Dietrich Wiederkehr und Karl Gabriel (Hg.): *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche.* Freiburg im Breisgau. S. 127 – 172.

Wiedenhofer, Siegfried (1992): *Tradition, Traditionalismus.* In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland.* Stuttgart. S. 607 – 650.

Wielandt, Rotraud (1971): *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime.* Wiesbaden.

Wielandt, Rotraud (2009): *Ein religiöses Fundament politischer Ordnung? Zum aktuellen Stand der innerislamischen Debatte um Säkularität oder Islamizität des Staates.* In: Richard Heinzmann und Muallâ Selçuk (Hg.): *Das Verhältnis von Religion und Staat. Grundlagen in Christentum und Islam.* Stuttgart. S. 111 – 127.

Winkel, Heidemarie (2019): *Tradition – Moderne. Ein ethnozentrischer Dualismus in der westlich-europäischen Geschlechterforschung.* In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch-Fechtelpeter (Hg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung.* Wiesbaden. S. 105 – 114.

Winter, Thomas Arne (2017): *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung.* Tübingen.

Zarkašī, Badr ad-Dīn az- (1970): *Al-Iǧāba li-īrād mā istadrakathu ʿĀʾiša ʿalā aṣ-ṣaḥāba (Die Korrektur. ʿĀʾišas Zurechtweisung der Gefährten).* Beirut.

Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (2005): *Ein einziges Wort und seine große Wirkung. Eine hermeneutische Betrachtungsweise zu Qurʾan Sūra 4, Vers 34, mit Blick auf das Geschlechterverhältnis im Islam.* Online-Publikation.

Register

 https://doi.org/10.1515/9783110794656-008